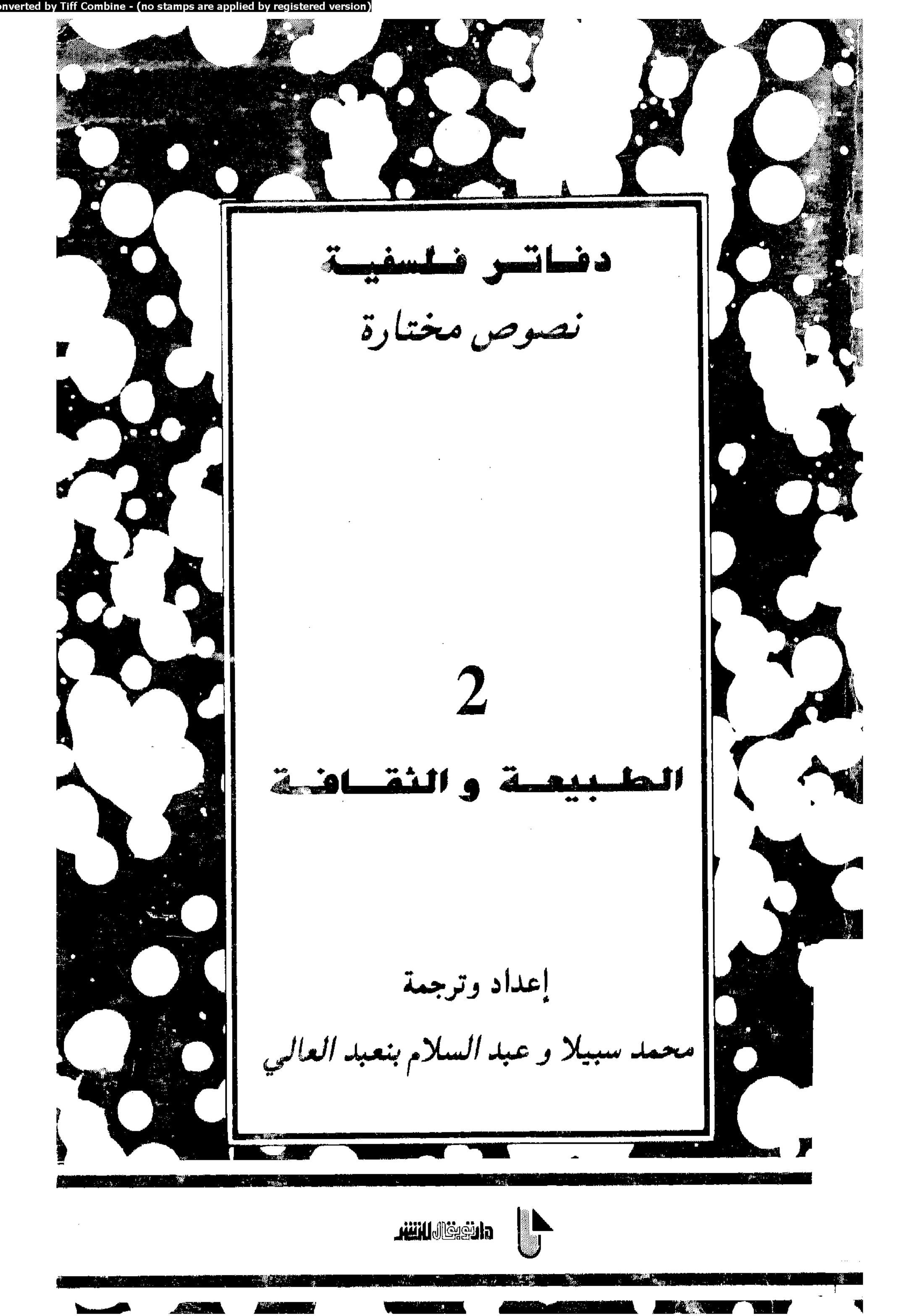

دفاتر فلسفية
نصوص مختارة
2
الطبيعة و الثقافة
إعداد وترجمة
محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي
دار توبقال للنشر



الطبيعـة والثقـافـة

صدر ضمن سلسلة دفاتر فلسفية

2

الطبيعة والثقافة

دفاتر فلسفية

نصوص مختارة

2

الثقافة والطبيعة

إعداد وترجمة

محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي

دار توبقال للنشر

عمارة معهد التسيير التطبيقي. ساحة محطة القطار

بلفدير. الدارالبيضاء05 ـ المغرب

الهاتف : 42 / 24.06.05

تمّ نشرُ هَذا الكتِاب ضمْنَ سلِسلِة
دفاتر فلسفية

الطبعة الأولى 1991

رقم الإيداع القانوني: 1991/683
سحب بمطبعة فضالة - المحمدية

تَمْهِيد

لا بدّ في البداية من رفع التباس أساسي بالتّمييز بين معنيين للطبيعة : 1) الطبيعة الخارجية، وهي مجموعُ الموجودات الماثلة في العالم خارج الأشياء المصنوعة من طرف الإنسان ؛ 2) الطبيعةُ الداخلية أو الطبيعة البشرية، وهي مجموعُ السّمات والقوى الجبلية في الإنسان،.أيْ السمات الثابتة لديه والتي لا تتوقف على مُجتمع بعينه أو بيئة بعينها ، كما تعني الجَانب الطبيعيَّ في الإنسان من رغباتٍ وغرائزَ ودوافعَ وغيرها مما يمسُّ الجانبَ البيُولُوجيَّ في الإنسان بالخصوص.

ولتكُونَ المقارنةُ بين الطبيعة والثقافة مقارنةً دقيقةً فلا بد كذلك من التمييز بين المعاني المختلفة للثقافة، سواء من حيث اتساعُ المعنى (المدلولُ الأنتروبُولوجي للثقافة) أو ضيقُه (الثقافة العَالِمَة) أو من حيث دلالاتُه ومستوياتُه. وهذا هو ما يُبرز مسألةَ الوقوف عند المعاني والاصطلاحات والدلالات.

وبذلك يتعين التوقف قليلاً عند إشكالية العلاقة بين الطبيعة والثقافة في صورتها التقليدية، أي في الصورة التي تقدمها الأنتروبولوجيات والأنتوغرافيا وبخاصة عند مسألة الخط الرابط / الفاصل بين الطبيعة والثقافة، هل يتمثل هذا الخطُّ في اللغة أم في التحريم الجنسي للأقارب أم في التقنيةِ أم في نشُوءِ الثقافة نفسها ، أم في نشُوء السلطةِ كما تميل إلى ذلك النظرياتُ التي تميز حالة الطبيعة وحالة الثقافة، أم غير ذلك.

ومن حيث إن الثقافةَ هي التجسيدُ الفعليُّ لميل النوع البشري نحْو التمييز عن الطبيعة، وبالتالي عن الحيوان، وبما أن هذا الميلَ يسكن ثقافةَ النوع البشري، فإن الثقافةَ تتجه نحو ترويض الطبيعة تحقيقاً لذلك، سواء تعلّق الأمر بالطبيعةِ الخارجية أو بالطبيعةِ الداخلية، فالثقافة تُراكِمُ المعارف والخبرات التي يكتسبها الإنسانُ بهدف الاستفادة من الطبيعةِ وتسخيرها واستخراجِ خيراتها لإشباع حاجاته المختلفة، ولذلك فهي تتمثل وتتجسد في الاختراعات التقنية والصناعات المختلفة التي تستهدف إشباعَ الحاجات الانسانية. إلا أن الاشباع والرغبة في تحقيق التميز ليست هي الأهدافَ الوحيدة للثقافة. ذلك أن الطبيعةَ، بجانب كونها كانت مستودعَ الخيرات الكفيلة بإشباع الإنسان، هي أيضاً في حد ذاتها تهديدٌ للإنسان بمظاهر عنفها وقسوتها من حَر

وبرد وفيضان وزلازل وبراكين وغيرها. وهو ما يحفّز الإنسان على مُراكمة الخبرة في مواجهة عُتوّ الطبيعة. وهنا تصبح وظيفة الثقافة هي حماية *الإنسان* من عسف الطبيعة وحمايةُ الإنسان من عَسْف الطبيعة واستخراجُه لخيراتها وترويضُه لها يمرّ عبر ترويض نفسه، بل يمكن أن نقول إن ترويض الطبيعة وتسخيرها يمر عبر ترويض الإنسان نفسه وتسخيرَه. ودورُ الثقافة هنا هو تهيئة الآليات الاجتماعيةِ والنفسيةِ لترويض الكائن البشري أو الطبيعة البشرية لتستجيب لمتطلبات الثقافة، حيث يتم تكييفُ سلوك الفرد وشخصيتُه وتنظيم وتسخير جسمهِ وطاقتهِ الجنسيّةِ والتحكمُ في إدراكه وأحلامهِ ولغتهِ وخيالهِ خدمةً للثقافة أو الحضارة.

لكن الثقافة كثيراً ما تصطدم بالطبيعةِ ـ وبخاصة الطبيعة البشرية ـ وتُصادِمُها حيث تصبح تحكّماً تعسّفياً في طاقة الحياة (فرُويد) وحرماناً للإنسان من المتعة واللذة باسم قيم عُليًا (نيتْشَه) أو تسخيراً للجسم والجنس خدمة لأهداف الحضارة (ماركُوز). وبذلك تتحول الثقافة من تعبير عن الإنسان إلى أداة لقمْعه وكَبْتِ غرائزه. وكلما كانت الثقافةُ ذاتَ طابع أخلاقي صارم* كانت نتيجتُها حدوث العُصَاب والأمْرَاضِ النفسيةِ على نطاق واسع.

إضافة إلى ما سبق ارتأينا الانفتاح على نقاش تقليدي في تاريخ الفكر، وهو الصراعُ بين الفِطري، أي ما ينتمي إلى الطبيعة، وبين ما هو مُكتسَب أي ما ينتمي إلى المجتمع والثقافة و ما يتوصل إليه بالتعلّم وليس ما هو مُعطًى قبلياً، وقد شمل هذا النقاش قضايا كالذكاء : هل الذكاء طبيعي (وراثي) أمْ مكتسب؟ هل العدوانية فطريةٌ أم مُكتسبةٌ ؟. وهنا تتوزع الاتجاهات والآراء بين القائلين بالاكتساب والتعلّم مع ما يعنيه ذلك من ارتباط بالتجربة ومن نزعة مادية. وفي هذا الصدد نجد مواقفَ متطرفة كتلك التي تتبنّاها وتدافع عنها السّوسْيُوبيُولوجيَا التي ترى أن ثقافتنا ذاتها مسجلة في خلايانا الوارثة وأن هناك حتمية بيولوجية (طبيعية) للثقافة ذاتها ينتفي في إطارها أيُّ معنى أو مدلولٍ لما هو مُكتسَب.

وإذا كانت النصوص المقدمة هنا توسع إلى حد ما إشكاليّة العلاقة بين الطبيعة والثقافة وتخرجُ بها عن إطارها التقليدي، إطارِ الإشكالية الأنتربولوجية، فإن هذا التوسيع من شأنهِ أن يسلط أضواء أخرى على الإشكالية ويخرجَ بها من الدائرة البدائية، دائرة انفصالِ الثقافة عن الطبيعة لتكشف عن الآليات المستمرّة للصراع بين الطبيعة والثقافة، سواء في تكييف الثقافة للطبيعة أو في ردُود فعلِ الطبيعة ذاتها على الثقافة.

محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي

*ومضاد للحياة أو للطبيعة

1. تحديدات :في الثقافة والطبيعة

1.1. مَعْنَى الطَّبِيعَة

جَانْ فَالْ

كلمةُ physis الاغريقية، والكلمةُ اللاتينية natura تعنيان القدرةَ على النموِّ الكامنة في كُل الأشياء، أي القوة الحاضرة حضوراً كليّاً، حضوراً شمولياً، وهي قدرةٌ مسيطرةٌ يجد الإنسانُ نفسَهُ داخلَهَا دوماً. فالسماءُ والأرضُ والكواكبُ والحيواناتُ وكل الأضداد والمفارقات والإنسان نفسه كلها توجد ضمن الطبيعة. وهذا هو المعنى الذي يستعيده كل من نيتشه وهيدجر من الفلاسفة السابقين على سقراط.

إن الطبيعة ـ فيما يقول هيراقليط ـ تحب أن تختفي. والانسان يقتادها إلى العقل (اللوغوس). فهناك إذن رابطةٌ عميقةٌ بين الفكرة الأولية المتعلقة باللوغوس وفكرة الطبيعة.

فالطبيعة إلهية، إن شئنا، لكن ليس بمعنى أنها تشارك في العنصر الإلهي الموجود فوقها، بل بمعنى أنها إلهية بذاتها، وهذا على الأرجح هو ما يَوَدُّ طاليس الإشارة إليه عندما يقول إن الطبيعة تطفح بالآلهة. ومن ثمة نفهم التعارض الذي يقيمه السفسطائيون بين الطبيعة والتيكني techné، وبين الطبيعة والنواميس.

وهذا المعنى هو الذي يرتبط به التصور الأرسطي عن الطبيعة، والذي يرى فيها مصدر الحركة. (...)

لكن ابتداءً من أفلاطون، سيظهر بجانب هذا المعنى الأول للطبيعة معنى ثان. وهو المعنى الذي يشيرُ إليه أرسطو عندما يقول بأن طبيعة شيء ما هي فكرته أو شكله sa forme. «وكل ماهية يقال عنها طبيعة؛ و الطبيعةُ الأولى هي الماهية». وفي حين أنه لم يكن في المعنى الأول إلا طبيعة واحدة، فإن هناك الآن طبيعات معقولة متعددة. وهكذا يمكن أن نقول إنه مقابل واحدية الطبيعة لدى ما قبل السقراطيين ستحل تعددية الطبيعيات متصورة كماهيات، وأنه ستحل محل دينامية التصور الأول، الثبوتية في التصور الثاني.

لكن التصور الأول سيظل قائما بجانب التصور الثاني؛ وسيتصور أرسطو الطبيعة في

أغلب الأحيان كدينامية وكمبدإ للحركة.

تنقسم الفلسفة، في المدرسة الأرسطية، إلى عدة أجزاء؛ وفي حين كانت الطبيعة physis والمنطق Logos والأخلاق Ethos لدى ما قبل السقراطيين تشكل وحدة غير قابلة للانقسام، فإن كلا من هذه الحدود والألفاظ ستصبح عنواناً لنوع محدد من الدراسة، منفصل عن العنصرين الباقيين: الفيزياء، والمنطق والأخلاق. (...)

ومهما يكن، فإن المهم بالنسبة لنا، هو التمييز بين الطبيعة كقوة كونية والطبيعة كماهية أفلاطونية. وقد تصارعت هاتان الفكرتان عبر التاريخ كما التحقت إحداهما بالأخرى أحيانا.

ومع المسيحية ظهر تصور للطبيعة كواقع تقيمه الإرادة الإلهية، وهي الفكرة التي سنشاهدها لدى كبار الفلاسفة العقلانيين في القرن الثامن عشر الميلادي. فديكارت يستخرج قوانين الطبيعة من الصفات الإلهية. وقد تحدث الكثيرون بالخصوص عن قوانين الطبيعة باعتبارها نظاما كبيرا تشرع له الذات الإلهية. (...)

ولحد ذلك الوقت نجد أنفسنا أمام فكرتين كبيرتين عن الطبيعة، الطبيعة كقدرة كونية شاملة، والطبيعة كماهية. ومع تطور العلم الحديث ستأخذ فكرة الطبيعة كماهية معنى دقيقا جديدا نجد بذوره الأولى عند الفيثاغوريين وأفلاطون. وهكذا ستحتل فكرة الماهية العلمية للعالم مكانة الصدارة. ومن بين الطبيعات البسيطة لدى ديكارت هناك طبيعة واحدة هي الامتداد، الذي سيصبح هو موضوع العلم الفيزيائي. وقد عبر غاليلي عن ذلك، بلغة فيثاغورية قائلا بأن كتاب الطبيعة مكتوب بالمثلثات والكرات والدوائر. وهكذا، وبالتدريج، ستُخْلي فكرة القوة الحاضرة حضوراً شاملاً وقوياً، والتي نجدها عند ما قبل السقراطيين، المجَالَ ليحُلَّ محلها تَصَوّرٌ عن الطبيعة كقوانين، وبذلك أخذنا نشاهد تحولاً أساسياً في مدلول الطبيعة.

لكن المعنيين ظلا ـ كما رأينا ـ متواجدين أحدهما بجانب الآخر. وبدون أن يكون لدى سْبِينُوزَا أية بقية من بقايا السحر والشعوذات التي نجدها لدى بعض مفكري عصر النهضة، فإن على الطبيعة المطبوعة Natura naturata، التي هي مجمل الأنماط التي يتعين دراستها علميا أن ترفعنا إلى مستوى الطبيعة الطابعة Natura naturans، أي إلى الطبيعة الفاعلة أي الله. وبفضل هذا التصور تمكن سْبِينُوزَا من تقبل التفسيرات الميكانيكية للظواهر الخاصة وللعالم في مجموعه كشيء إلهي.

أما ليبنتز فقد فكر في القدرة على البرهنة على التناغم والانسجام القائم بين عالم الطبيعة الذي تحكمه مبادئ الميكانيكا وعالم العناية الإلهية الذي يحكمه مبدأ الغائية (...)

ورغم أن كنط كان قد تأثر أولا بليبنتز ثم بهيوم وبروسو، فإنه يعارض هؤلاء المفكرين الثلاثة من حيث إنه يبقى على الوجود الواقعي للشر في العالم، وهو ما يدفعه إلى رفض التصور العقلاني لدى ليبنتز، والاطمئنان الوجداني لروسو، ومسألة الثقة في الطبيعة التي افترضها هيوم.

وقد وعى كنط واقع كون الطبيعة فكرة، أي مثالاً يستعمله الفكر لتوحيد الظواهر (...)

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة المعاصرة نجد هيدجر في فلسفته الثانية يدعونا إلى العودة إلى الفكرة القديمة عن الطبيعة كما تصورها الفلاسفة قبل السقراطيون، أي الطبيعة كشيء مقدس وكمبدإ للقوة والنمو.

Jean Wall, **Traité de métaphysique**, Payst, 1968, p. 650 - 656.

2.1 . الثَّقَافَوِيَّةُ والثَّقَافَة

بُودُون وبُورِيكُو

الثقافوية هي عبارة تنتمي إلى الأنتروبولوجيا (الانتروبولوجيا الثقافية والثقافوية إذا لم يكن ممكنا اعتبارهما مترادفين، فهما على الأقل تعبيران متقاربان جدا)، ولكنها قابلة للنقل إلى علم الاجتماع. ويقوم الأفق الثقافوي على جملة من الاقتراحات تميل إلى الظهور مجتمعة. يمكن التشديد على هذا الاقتراح أو ذاك، حسب المؤلفين والأطر العامة المدروسة. فعلى غرار البنيوية والوظائفية، ينبغي أن تدرك الثقافوية في آن واحد، باعتبارها نموذجاً مثالياً، أي باعتبارها إطاراً للفكر تم من خلاله تطوير النظريات والأبحاث الخصبة، وباعتبارها رؤية للعالم Weltanscauung أي باعتبارها تصوّراً إيديولوجياً للمجتمعات.

الاقتراح الأول: ترتبط بنية الشخصية ارتباطاً وثيقاً بالثقافة المميزة لمجتمع معيّن، معتبرين الثقافة تحديداً نظام القيم الأساسي للمجتمع. وهكذا يعتبر كاردنر Kardiner أن كل نظام اجتماعي ثقافي يتميّز «بشخصية أساسية». فقد كتب يقول: «الأنا هي ترسب ثقافي». ويعتبر ماكليلاند Meclelland، أن بعض المجتمعات تجعل من الكمال - هذا المفهوم الذي يعني الفوز والنجاح في آن معاً والذي يتم التعبير عنه غالبا بكلمة Accomlissement - قيمة مركزية. تميل الحاجة إلى الكمال need for achievement لأن تكون جزءاً أساسياً من شخصية الأفراد الأعضاء في هذه المجتمعات. وبالترابط الطبيعي مع هذا الاقتراح الأول، يميل الثقافيون في تحليلاتهم للنظم الاجتماعية إلى إعطاء وزن حاسم للمجتمعية التي تنتقل بواسطتها القيم الأساسية لمجتمع ما، من جيل إلى آخر.

الاقتراح الثاني: يميل كل مجتمع إلى تشكيل كلٍ ثقافي فريد. يمكن لمجتمعات متشابهة لجهة درجة تطورها الاقتصادي، أن تكون مختلفة عن بعضها بقوة من الناحية الثقافية، كما يؤكد الشعور العام وتثبت التجربة المباشرة. إن الألمان مختلفون ثقافياً عن الانكليز؛ وكما يلاحظ لينتون linton، إذا أُوكلَ مُسافرٌ وصل للتو إلى أحد المرافئ النروجية، إلى حمّال، مهمةَ قبضِ مبلغ معين من المصرف، فإنه يكون متأكداً تقريباً من أن الحمال سيعود إليه مع المبلغ. أما في إيطاليا، فيكون متأكداً بأنه لن يَرَهُ أبداً.

الاقتراح الثالث وهو يكمل السابق: يميل نظام القيم للمجتمعات إلى الاتسام بقيم غالبة

أو صيغية، الأمر الذي لا يستبعد، لكي نستعمل تعابيرَ كلوكوهن Kluckhohn، وُجُودَ قِيَمٍ منحرفة وقيم متنوعة، وهكذا يرى بنديكت R. Benedict، أن الهنود الحمر في المكسيك الجديدة يعلقون أهمية أساسية على القياس والتناسق ووحدة الانسان مع الكون: إنهم يشكلون مجتمعاً متوازناً وخاضعاً للقياس. بينما يغرق السكان الأصليون في الشاطئ الشمالي الغربي لأمريكا، على العكس، في مناخ تنافسي ثابت، حيث يبذل كل واحد جهده ليبرهن على تفوقه، ولينتصر على منافسيه، حتى بالعنف عند الاقتضاء: إنهم يشكلون مجتمعاً ديونيزيا. ويرى بّارسُونـْز parsons أن الأمريكيين يعلقون أهمية على الكمال achievement أكثر من الألمان، في حين يعلقون أهمية أقل منهم على «المحافظة على النماذج الثقافية». وتعتقد مارغريت ماد M. Mead، أن «الأمريكيين يرون العالم مدى واسعاً وقابلاً للتطويع، يقع تحت رقابة الإنسان، نبني عليه ما نشاء (.....). والشعور الهام هو إمكانية الإشراف على البيئة»*. أما بالنسبة للانكليز، فإن «العالم هو مدى طبيعي يتكيف معه الإنسان، لا ينسب لنفسه فيه أي إشراف على المستقبل، وإنما فقط التبصر المجرّب للفلاح أو للمزارع . . . ويعتبر الإنسان المشارك الأصغر الله».

الاقتراح الرابع: تميل ثقافة مجتمع معيّن إلى الانتظام في جملة من العناصر المتماسكة والمتكاملة فيما بينها: «إن الطموح الثاني للانتروبولوجيا. على حد قول ليفي شتراوس (الذي لا يمكننا تصنيفه بين الانتروبولوجيين الثقافويين، ولكنه لا يتميّز عنهم حول هذه النقطة) هي الكلية. وهو يرى في الحياة الاجتماعية، نظاماً ترتبط به عضوياً كل الجوانب»**. لقد تمّ توضيح هذا الاقتراح نتيجة لجهود بنديكت R. Benedict، لاستخلاص نماذج الثقافة لأرباب الثقافة ولتصنيف هؤلاء الأرباب.

أما الاقتراح الخامس: يحيا الإنسان في عالم رمزي يخلقه هو. كل حقيقة تكون بالنسبة له رمزية. فالأحكام والتقييمات والمدركات تكون كلها نسبية مع النظام الثقافي الذي ينتمي إليه. ويعتقد هرسكوفيتش Herskovits، الذي يستعيد بأمانة كاسيرير Cassirer حول هذه النقطة، أن الثقافة هي قياس كل الأشياء، بما أن كل «حقيقة واقعية» يتم إدراكها عبر نظام ثقافي معيّن.

* L'anthropologie comme science humaine, P. 123

** Antropologie structurale, P. 399

بودون وبوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، بيروت، م ج. 1986، ص. 228 - 229 .

3.1. الثّقافةُ كأمرٍ واقع

مَالِينُوفسْكِي

إن السلوك المميز للكائن المتمدن يختلف جوهرياً عن سلوك الحيوان في حالته الطبيعية. فمهما كانت ثقافةُ الإنسانِ البدائي بسيطةً فإنه كان يملك مجموعة من الأدوات، والأسلحة، والمعدات المنزلية؛ وقد تطور في وسط اجتماعي يساعده ويراقبه في نفس الوقت؛ فهو يتواصل مع الآخرين بواسطة اللغة، ويتوصل إلى صياغة مفاهيم عقلية ودينية أو سحرية. فالانسان يتوفر على مجموعة من الممتلكات المادية، ويحيا ضمن نظام اجتماعي، ويتواصل بمساعدة اللغة ويَسْتقي حوافزَ سلوكِه من منظومة القيم الروحية للجماعة. وتلك هي المجموعات الأربع الكبرى التي نصنف ضمنها مجمل المكاسب الثقافية للإنسان. فنحن لا نعرف الثقافة إلا من حيث هي أمر واقع وقائم؛ (...)

لنبدأ في صياغة هذه الفرضية المتمثلة في أن المقولات الثقافية الرئيسية قد تواجدت في نفس الوقت منذ البداية في حالة تكامل واعتماد متبادل. فهي لم تتمكن من أن تنشأ واحدة تلو الأخرى، ولعله من المستحيل إقامة تتابعها في الزمن. فالتقافة المادية مثلا لم تتمكن من الظهور قبل أن يتمكن الإنسان من استخدام أدواته وفق التقنية التقليدية التي تقتضي قدراً من المعرفة كما نعلم. ومن ناحيتهما فإن المعرفة والتراث التقليدي لا يمكن تصورهما بدون وجود الفكر المفهومي واللغة والثقافة المادية، وقد ظل الأمر كذلك؛ طيلة كل فترات التطور بما في ذلك الفترة الأولى. ومن ناحية أخرى فإن المباشرات الأولى للحياة، باستعمال الأدوات المألوفة ووسائل التنقل في الحياة اليومية، هي الشروط الأولية الضرورية لكل تنظيم اجتماعي. فالمنزل والعتبة ليسا فقط رموزا للحياة المنزلية، بل هي عوامل اجتماعية حقيقية تلعب إحدى أكثر الأدوار فاعلية في تشكيل علاقات القرابة. أما الأخلاق فهي القوة التي بدونها لا يكون الإنسان قادرا على الصراع ضد غرائزه، أو قادراً على تجاوز مستوى الحياة الغريزية، وهي المرجع الذي يرجع إليه في الحالة الثقافية حتى في أبسط أنشطته التقنية.

Malinowski, **La sexualité et sa repression dans les sociétés primitives**, (1932), Payot, P. 140 - 143.

4.1. المَعَاني الثَّلاَثَة لِكَلمَة ثَقَافَة

سبير

تشمل كلمة " ثقافة " ثلاثة معاني أو ثلاثة مجموعات من المعاني. فهي تستعمل أولا بمعنى تقني من طرف الإتنولوجيين أو مؤرخي الثقافة لجمع كل عناصر الحياة البشرية، التي ينقلها المجتمع، سواء كانت مادية أو معنوية. وفي هذا المعنى فإن الثقافة ملازمة للانسان ذاته لأنه ليس هناك إنسان ـ بما في ذلك أكثر الشعوب بدائية ـ لا ينخرط في عالم اجتماعي تسمه شبكة معقدة من الاستعمالات والعادات والمواقف التي يُحافظ عليها التراث وينقلها. فتقنيات الصيد لدى قبائل بوشوما في جنوب إفريقيا، واعتقاد الهنود الحمر في أمريكا الشمالية في السحر، ومأساة بيريكليس اليونانية، والدينامو الكهربائي في الصناعة الحديثة كلُّها عناصر من الثقافة.. فبالنسبة للاتنولوجي يوجد عدد من أنماط الثقافة وأنواع لا نهائية من عناصر الثقافة، وذلك دون أن يسند لها أي حكم قيمة.

المعنى الثاني للكلمة هو الأكثر انتشاراً. وهو يشير إلى مثال أكاديمي إلى حد ما من التدقيق الفردي، المقام انطلاقا من عدد صغير من المعارف والتجارب المتمثلة، لكنه مُشكَّلٌ على وجه الخصوص من مجموعة من ردود الفعل الخاصة المصادق عليها من طرف طبقة معينة وتراث معين...

والمعنى الثالث هو الأقل سهولة من حيث التعريف والتوضيح؛ وذلك، لأن الذين يستعملونه هم أيضا نادراً ما يكونون قادرين على تحديد ما الذي يقصدونه بهذه الكلمة. وهذا المعنى الثالث يلتقي مع المعنى الأول (المعنى التقني) من حيث إنه يركز هو أيضا على الممتلكات أو الخيرات الروحية للجماعة أكثر مما يركز على الممتلكات الروحية للفرد. ويلتقي أيضا مع المعنى الثاني من حيث إنه يركزعلى عدد صغير من العوامل المستقاة من تيار الثقافة الواسع...

وهكذا تقترب الثقافة من «الروح» أو "العبقرية" الخاصة بشعب من الشعوب دون أن يكون هذا اللفظ مرادفا لها تماما؛ إن هذه الكلمات، في استعمالها العائم تحيل بالخصوص على الماض السيكولوجي أو شبه السيكولوجي لحضارة قومية ما، في حين أن الثقافة تتضمن - بالإضافة إلى هذا الماضي - جملة تجليات ملموسة ومميزة. وهكذا يمكننا أن نعرّف إجمالا الثقافة بأنها الحضارة من حيث إنها تتضمن العبقرية القومية.

Sapir, E, **Authropologie** (1924), Minuit 1967, p. 326.

5.1. مَفْهُومُ الثَّقَافَة

رَالف بِيلز وهَارِي هُويجَرْ

يدُلُّ مفهومُ الثَّقَافَة إذن على أساليب السلوك التي تتصف بأنها تُكْتَسَبُ عن طريق التعلم، وإن كان نطاق هذا المفهوم يتحدد في أنه لا ينطبق إلا على تلك الجوانب من السلوك المتعلم بالنسبة لجماعة بعينها. [...]

ومن الصعب أن نقدم تعريفاً دقيقاً لمفهوم الثقافة. وقد قام كروبر وكلاكهون بفحص ما يزيد على مائة تعريف من التعريفات التي قدمها الانتروبولوجيون للثقافة، ولم يجدا بينها تعريفاً مقبولا. ووَجْهُ القُصُورِ في كثير من التعريفات أنها لا تميز بوضوح بين المفهوم من ناحية والأشياء التي يشير إليها من ناحية أخرى. وإن كانت السمة المشتركة لمعظم تعريفات الثقافة هو أنها تكتسب عن طريق التعلم. وأن هذا التعلم يرتبط بجماعات أو مجتمعات معينة. ولعل مفهوم الثقافة الذي حدده كلايد كلاكهون يساعدنا في فهم السلوك البشري حيث يقول: «نقصد بالثقافة كل مخططات الحياة التي تكونت على مدى التاريخ، بما في ذلك المخططات الضمنية والصريحة، والعقلية واللاعقلية وغير العقلية. وهي توجد في أي وقت كموجات لسلوك الناس عند الحاجة». كما يوضح لنا هذا المفهوم تنوع السلوك البشري عندما ندرك أن لكل مجتمع إنساني ثقافته المتميزة أو كما يقول كلاكهون أيضاً: «إن ثقافة مجتمع من المجتمعات هي نسق تاريخي المنشأ يضم مخططات الحياة الصريحة والضمنية، يشترك فيه جميع أفراد الجماعة أو أفراد قطاع خاص معين منها»

رالف بيلز وهاري هويجر: مقدمة في الانتروبولوجيا العامة، الجزء الأول، القاهرة، 1976، ص. 137 - 139.

6.1. الإنسَانُ كَائِنٌ بِيو. ثَقَافِي

مُوَان

إذا أردنا الإفلات من هذه الدوامة فإنه يتعين علينا أن نقوم بعملية لحم *ابستمولوجية* بين علوم الحياة والعلوم الإجتماعية. ومن أجل ذلك يتعين أن نبدأ بتفسير كيف يكون الإنسان كائنا بيولوجيا ـ ثقافيا كلية.

أن نقول إن الإنسان كائن بيوثقافي، ليس معناه فقط المجاورة بين هذين اللفظين، بل إبراز أنهما كلاهما يتعاونان في إنتاج بعضهما وأنهما يفتحان الطريق أمام قضية ثنائية:

كل فعل إنساني فهو فعل بيوثقافي (الأكل، الشرب، النوم، التفريغ، الارتباط بشخص آخر، الغناء، الرقص، التفكير أو التأويل)؛

كل فعل إنساني هو بنفس الوقت فعل *بيولوجي كلية وفعل ثقافي كلية*.

لنبدأ بالنقطة الأولى: الإنسان كائن بيولوجي كلية. يجب، قبل كل شيء، أن نرى أن كل السمات الخاصة بالإنسان تنحدر من سمات خاصة بالحيوانات الأولى أو الثدييات، وهي السمات التي تطورت تدريجيا وأصبحت سمات دائمة. وبالتالي فالإنسان حيوان أوّلي ممتاز super primate؛ فالسمات التي كانت دورية أو موقتة لدى الحيوان الأوّلي - مثل الوقوف على رجلين، واستعمال الأدوات وحتى بعض أشكال حب الاطلاع، والذكاء والوعي بالذات - قد أصبحت ثابتة لدى الإنسان. نفس الملاحظة في ميدان الوجدان: فالحيوان الثديي الصغير كائن مرتبط بأمه، أي أنه كائن يوجد في الوسط الخارجي لكنه في حاجة إلى العودة إلى الوسط الداخلي؛ وهذا الشكل البدائي للحالة الوجدانية هو الذي أصبح منبع الحب والحنان الإنساني. فمشاعر الود والتنافس التي نعثر عليها لدى الثدييات قد تطورت، هي أيضا، مع تطور النوع البشري: لقد أصبح الإنسان قادرا على ممارسة الصداقة الحميمة كما على العداوة اللدودة تجاه نظيره.

كل ذلك لنذكّر بأنه ليس هناك أية سمة خاصة بالإنسان لا نجد لها مصدرا بيولوجيا؛ إننا نحمل معنا كل الإرث المنحدر من ماضينا الحيواني *في لعبنا*، *وملذاتنا*، وحبنا، و بحثنا (...). فالإنسان يستكمل إذن ويطور حيوانيته، لكن عبر *طفرة*، لأنه خلق لنفسه دائرة جديدة، أي الدائرة الاجتماعية والثقافية، التي لا توجد، طبعا، في الحالة الحيوانية. بل سأذهب إلى حد القول بأن الأنشطة الروحية والفكرية والنفسية التي تتطور ضمن هذه الدائرة هي أيضا أنشطة حية وحيوية؛ فحياة الفكر أو الروح بالنسبة لي ليست مجرد تعبير مجازي. فأساطيرنا ومذاهبنا ليست بنيات فوقية خالصة، بل هي أشياء حية؛ فنحن نمثل المنظومة المحيطة بالنسبة لها، وهي تتغذى منا. ومن منظور هذه العلّية الدائرية الأساسية، التي هي السمة المميزة للحياة، فإن المجتمع ذاته يبدو بمثابة تنظيم حي. فالمجتمع يحيا، وهو ليس فقط صورة لحياة الأفراد، بل إن له نمط حياته الخاص، كما أنه ليس آلة اصطناعية محضا. (...)

يبقى أن نبرز، الآن، أن الإنسان *كائن ثقافي كلية*. يجب أن نتذكر أن كل فعل بشري هو فعل مُكيف ثقافياً cultirisé؛ الأكل، النوم، وحتى الابتسام أو البكاء. إننا نعرف جيدا، مثلا، أن ابتسامة الياباني تختلف عن شهقة الضحك عند الأمريكي. والشيء المثير للاستغراب هنا هو أن الأفعال الأكثر بيولوجية هي أيضا الأفعال الأكثر انصباغا بالثقافة: الميلاد، الموت، الزواج. فالأسرة مثلا هي بنفس الوقت نواة لاعادة الإنتاج البيولوجي للأفراد ومدونة ثقافية تتشكل فيها تربيتنا، و"خلية" اجتماعية تشكل جزءا من مجموع أوسع. ولنذهب أبعد من ذلك فنقول بأن فكرة الطبيعة نفسها هي نتاج لثقافة متطورة قادرة على القيام بمثل هذا الفصل؛ (...)

ليس هناك إذن فكرة أكثر اجتماعية من فكرة الطبيعة نفسها، أو من فكرة العودة إلى الطبيعة. فقد كانت هناك دوماً تصورات عن الطبيعة تنتمي إما إلى اليمين أو إلى اليسار من

الناحية السياسية فماركس مثلا يثمن عاليا خصوبة فكرة الصراع لدى داروين في حين أن Kropotkine يلتقط فكرة الاصطفاء الطبيعي ليبرز قيمة التعاون والتضامن. فالتصورات المختلفة عن الطبيعة تدخل ضمن لعبة الصراعات الاجتماعية؛ وهو ما يبين لنا أن الطبيعة لا تعطي للثقافة درسا واضحًا ووحيد المعنى، بل تقدم لها دوما تعليمات معقدة.. فالطبيعة دوما غير صافية Impure تماما مثل الثقافة ذاتها.

E.Mouin, L'individualité de L'homme, *in* **philosopher.** Fayard 1980.

7.1. مفْهُومُ الطّبيعَة في الإبِستيميّة الكْلاسِيكي ميشِيل فُوكُو

«يجب الملاحظة أن أدوار «الطبيعة» و «الطبيعة البشرية» تتناقض بنداً بنداً في نظر الإبستيمية الكلاسيكية: من خلال تقريب الأشياء من بعضها بشكل واقعي عشوائي، تُبرزُ الطبيعةُ الفرق في سياق الكائنات المتواصل المنظّم؛ أمّا الطبيعة البشرية، فإنها تقيم تماثلا في سلسلة التمثيلات العشوائية من خلال بسط الصور. تفترض الواحدة تشويش تاريخ من أجل تشكيل مناظر فعلية، بينما تفترض الأخرى مقارنة عناصر غير فعلية تفكّ حبكة تسلسل زمني. بالرغم من هذا التناقض، أوبالأحرى من خلاله، نرى العلاقة الإيجابية ترتسم بين الطبيعة والطبيعة البشرية. فهما، في الواقع تعملان على عناصر متماثلة (الواحد، التواصل، الفرق الدقيق، التعاقب دون انقطاع) وتُبرزُ كلتاهما على حبكة واحدة متواصلة إمكانيةَ تحليلٍ عام يسمح بتوزيع تماثلات ممكنة العزل، أو فروقات ظاهرة، في حيّز مجدول أو سلسلة منظمة. لكنهما لا تتوصلان إلى ذلك، الواحدةُ دون الأخرى، فيكون في ذلك السبيل لتواصلهما. وبالفعل، انطلاقا من قدرتها على نسخ نفسها (في المخيلة والتذكر، وفي الانتباه، متعدد الأوجه الذي يقارِن)، تستطيع سلسلة التمثيلات أن تهتدي، من خلال الفوضى الذي تعمّ الأرض، إلى طبقة الكائنات التي لا تصدّع فيها؛ فالذاكرة، وبعد تيهان تبع أهواء التمثيلات كما تجيء، فإنها تتركّز شيئا فشيئا في جدول عام يضمّ كل الكائنات؛ ويتمكن الإنسان عندئذ من إدخال العالم في مملكة خطاب قادر على تمثيل تمثيله. ومن خلال فعل اللغة، أو بالأحرى (إذا ما أردنا الاقتراب أكثر من جوهر الخبرة الكلاسيكية) من خلال فعل التسمية، تحوّلُ الطبيعة الإنسانية، كثنية للتمثيل حول نفسه، سلسلة الأفكار الخطّية إلى قائمة ثابتة لكائنات مختلفة جزئيا؛ إن الخطاب الذي تنسخ فيه تمثيلاتها وتُبرزها بربطها بالطبيعة. وعلى العكس من ذلك، ترتبط سلسلة الكائنات بالطبيعة البشرية من خلال لعبة الطبيعة: بما أن العالم الواقعي، كما يُرى، من خلال النظرات ليس مجرّد بسطٍ لسلسلة الكائنات الأساسية، بل يعرض لأجزاء متداخلة فيها ـ مردّدة ومتقطّعة ـ فإنه ليس تسلسل التمثيلات في الذهن مجبرا على سلوك سبيل الفروقات الدقيقة

المتواصل؛ فتلتقي فيه الأضداد، وتتردّد الأشياء ذاتها أكثر من مرّة؛ فتتطابق الخطوط المتشابهة في الذاكرة، بينما تبرز الفروقات جلية واضحة. وهكذا تنطبع تلك الطبقة المتواصلة واللامتناهية بأحرف متميّزة، وبخطوط على درجات متفاوتة في العمومية، وبعلامات فارقة. وبالتالي، تصبح سلسلة الكائنات خطاباً وترتبط هكذا بالطبيعة البشرية وبحلقة التمثيلات.

إن وضع الطبيعة والطبيعة البشرية في حال من التواصل انطلاقا من دورين متناقضين إنّما متكاملين، كونهما لا يقوم أحدهما دون الآخر، يترتّب عليه نتائج نظرية واسعة. فلا يندرج الإنسان في إطار الطبيعة، في نظر الفكر الكلاسيكي، بفضل تلك «الطبيعة» الإقليمية، المحدودة والمميّزة والآيلة إليه، مثل سائر المخلوقات، بمجرّد وجوده. وإذا كانت الطبيعة البشرية تتداخل مع الطبيعة، فذلك عن طريق آلية المعرفة وعملها؛ أو بالأحرى، فإنه بالنسبة للمنطوق الكبير الذي تتضمنه الإبستيمية الكلاسيكية، تشكل الطبيعة والطبيعة الإنسانية وعلاقاتهما لحظات وظيفية محدّدة ومرتقبة. وليس للإنسان فيها، بصفته حقيقة كثيفة وأولية، وبصفته موضوعا عسيرا وذاتا سيّدا لكل معرفة ممكنة، أي مكان. إن الموضوعة الحديثة حول فرد حيّ ينطق ويعمل وفق قوانين الاقتصاد وفقه اللّغة والبيولوجيا، لكنه وقد حاز، بما يشبه الالتواء الداخلي والانعطاف، وبفضل دينامية تلك القوانين عينها، على حق معرفتها وكشفها كلياً، إنّ كل تلك الموضوعات المألوفة لدينا والمرتبطة بوجود «العلوم الإنسانية» كانت مستبعدة من الفكر الكلاسيكي؛ فلم يكن ممكنا في ذلك الوقت أن تنتصب على تخوم العالم قامة الكائن الغريبة هذه، والذي من طبيعته (تلك التي تحدّده وتسيطر عليه وتتخلله منذ سحيق الزمان) أن يعرف الطبيعة ويعرف نفسه بالتالي ككائن طبيعي.

وبالمقابل، في نقطة التلاقي بين التمثيل والكينونة، حيث تتقاطع الطبيعة والطبيعة البشرية ـ في ذاك المكان بالذات، حيث نظن اليوم أننا نكتشف الوجود الأوّلي والثابت واللّغزي للإنسان فإن ما كان قد أبرزه الفكر الكلاسيكي إنما هو سلطة الخطاب. أي اللغة كأداة تمثيل ـ اللّغة التي تسمّي وتقطّع وتؤلف، وتربط وتفكّك الأشياء، مظهرةً إيّاها في شفافية الكلمات. عندما تقوم اللغة بدورها هذا تحوّل تتابع الأحاسيس إلى لوحة وتقطّع بالمقابل استمرارية الكائنات إلى خصائص. فحيث يوجد خطاب، تنبسط التمثيلات وتتناضد؛ تتجمّع الأشياء وتتمفصل. لطالما كانت دائماً نزعة اللغة الكلاسيكية هي في رسم «لوحات»؛ إن بشكل خطاب طبيعي أو جمع حقائق، أو وصفِ الأشياء أو مدوّنة معارف علمية صحيحة، أو معجم موسوعي. فلا وجود لها إذا إلاّ لتكون شفّافة؛ لقد خسرت تلك الكثافة الغامضة التي كانت تحوّلها، في القرن السادس عشر إلى كلام يجب حلّ رموزه، ويشبكها مع أشياء العالم؛ ولما تكتسب بعد ذاك الكيان المتعدّد الذي نتساءل حوله اليوم؛ كان الخطاب في العصر الكلاسيكي هو تلك الضرورة الشفافة التي يعْبُرُ من خلالها التمثيل والأشياء ـ عندما تغدو الكائنات متمثلة بالنسبة للذهن، وعندما يجعل التمثيل الأشياء تظهر على حقيقتها. بالنسبة للخبرة الكلاسيكية تمرُّ معرفة

الأشياء عبر سيادة الكلمات: فليست الكلمات هذه في الواقع، لا علاقات يجب فك رموزها (كما كان الأمر في عصر النهضة)، ولا أدوات موثوقة وطيّعة إلى حدّ ما (كما في عصر الوضعية)؛ بل تشكل بالأحرى شبكة لا لون لها، والتي انطلاقا منها تبين الكائنات، وتنتظم التمثيلات. هذا ما يفسّر بلا شك واقعة أن التفكير الكلاسيكي حول اللّغة، مع كونه ينخرط في منطوق عام يشمل أيضاً، وعلى حدّ سواء، دراسة الثروات والتاريخ الطبيعي، فإنه يلعب بالنسبة لهذين الأخيرين دورا موجّهاً.

لكن النتيجة الأهم، هي أن اللّغة الكلاسيكية كخطاب مشترك للتمثيل وللأشياء، كمكان تتقاطع داخله الطبيعة مع الطبيعة البشرية، يستبعد بصورة قاطعة وجود شيء ما يسمّى «علم الإنسان». طالما كانت هذه اللّغة هي التي تتكلم في الثقافة الغربية، كان من المستحيل أن يُطرح الوجود البشري بحدّ ذاته للمناقشة لأن ما كان يُحْبكُ فيها هو التمثيل والكينونة. إنّ الخطاب الذي ربط في القرن السابع عشر عبارة «أنا أفكر» إلى عبارة «أنا موجود» التي تفوه بهما صاحب الخطاب - بقي هذا النوع من الخطاب، بشكل ظاهر؛ جوهر اللغة الكلاسيكية ذاته. لأن ما كان يُحبك فيه، عن ملء حق، هما التمثيل والكينونة. كان يتمّ العبور من «أنا أفكر» إلى «أنا موجود» على ضوء البداهة، داخل خطاب كان كل مجاله وكل عمله هو أن يُمفْصلَ ما تمثل وما هو موجود الواحد على الآخر. لا مجال إذاً للاعتراض على هذا الانتقال، بالقول إنّ الكينونة بوجه عام ليست محتواة في الفكر، أو إن ذاك الكائن المعيّن المشار إليه بواسطة «أنا موجود» لم يُدرس أو يحلّل لذاته. أو بالأحرى يمكن أن تنبثق هذه الاعتراضات وتأخذ حقّها، إنّما انطلاقا من خطاب مختلف اختلافا عميقا، ولا يكون الرباط فيه بين التمثيل والكينونة مبرّراً لوجوده؛ وحدها إشكالية قادرة على تجنّب التمثيل يمكنها أن تبدي مثل هذه الاعتراضات. ولكن ما دام الخطاب الكلاسيكي قائماً، فإنه لم يكن بالإمكان طرح أي تساؤل حول نمط الكينونة المترتّب على الكوجيتو (أنا أفكر).»

ميشيل فوكو. *الكلمات والأشياء*، الترجمة العربية. مركز الإنماء، بيروت، 1990، ص. ص 257-259.

8.1. مِنَ إِنْسَانِ الطَّبِيعَةِ إِلَى إِنْسَانِ الثَّقَافَةِ

تتفق نظريات التطور الثقافي على أن الانسان - في بداية تاريخه - كان مرتبطاً بالطبيعة ارتباطا حميميا، وأنه بعد ذلك اضطر إلى الانفصال عنها تدريجيا. وشيئا فشيئا أخذ يظهر نوع من الخلاف العميق بين اتجاهين فيما يخص تقييم بداية هذا التطور. فالاتجاه الأول وهو الأقدم يرى أن الإنسان كان سعيدا في الحالة الطبيعية وأنه كلما ابتعد عنها فقد بالتدريج هذه السعادة. أما الاتجاه الثاني فيؤكد عكس ذلك.

تعتبر الميتولوجيا القديمة العصر الأول بمثابة عصر الطبيعة الذي كان الانسان يعيش فيه في حالة من المرح بدون أي نشاط خلاق. في الأساطير البابلية يدعى هذا العصر بعصر ساتورن (saturne)، وفي الأساطير المصرية يسمى بعصر الشمس، ويلقب في الأساطير الإغريقية بالعصر الذهبي. أما الأساطير الهندية فتحدده في العصر الأول المؤسس عندما خلق براهما الف زوج من التوائم التي كانت رغباتها ملباة في الحين، والتي كانت تعيش بدون كساء في ربيع أبدي واكتفاء فردوسي، مثلما هو الأمر في جنة عدن المذكورة في الكتب السماوية. وهذه الرؤى الأسطورية تنسب لهذا العصر الأول متعة فائقة في حضن طبيعة رائعة. وبمغادرته لها يفقد الإنسان سعادته بالتدريج. وأفلاطون يذكر هذا العصر الأولى على أنه العصر الطبيعي الذي كان يسوده سلام مطلق بين الناس. وقد أعاد الفيلسوف سينيكا تناول هذه الفكرة التي حظيت فيما بعد ـ في القرن 16 ـ باستقبال ظافر حيث يصف جون لوك الحالة الطبيعية المثالية بأنها تتسم بـ «السلام والارادة الطيبة والتعاون والحماية المتبادلة». وقد قام روسو وديدرو بالدفاع عن هذا المذهب ودعيا إلى «العودة إلى الطبيعة»

وبجانب هذا الميل الأسطوري والتأملي لعب عنصر آخر دوراً هاماً في تطور التعارض بين الطبيعة والثقافة، وهو إضفاء الصبغة المثالية على الشعوب المتوحشة البعيدة. [...] فقد كان إضفاء الصبغة المثالية على الشعوب الجديدة التي تم اكتشافها في الأراضي البعيدة أداة لتكوين صورة فردوسية عن الطبيعة. وهكذا اقتحمت صورة «المتوحشين» النتاج الأدبي مرصعة بكل الصفات الطبيعية مثل صفاء النفس التي أسف المؤلفون لعدم وجودها لدى معاصريهم [...] ونجد صدى لهذه الآراء لدى مونتاني والمدرسة الفرنسية من الاخلاقيين الذين اتبعوه في ذلك مثل لافونتين وفوفنارغ ثم لدى بعض الرومنسيين الانجليز (مثل : Behen و Defoe)

أما الاتجاه الثاني المعاكس فقد حاول تخريب هذه الصورة المثالية. وقد لعب الفيلسوف هوبز دورا رائدا في هذا الباب حيث وصف ـ بألوان داكنة ـ عالم إنسان الطبيعة على أنه عالم تخربه «حرب دائمة لكل الأفراد ضد كل الأفراد». في هذا العصر لا توجد لا صناعة، ولا نقل، ولا زراعة، ولا معمار، ولا فنون، ولا آداب. وحياة الناس في هذا العصر حياة «منعزلة، فقيرة، شريرة، عنيفة وقصيرة». وقد تبنى كنط موقفا مماثلا : «إن حالة الطبيعة هي بالأحرى حالة الحرب؛ إذ أنه رغم أن انفجار الصراعات لم يكن دائماً، فإن تهديدها قائم ومستمر». وقد دعم انجلس (Engels) هذا التصور، بالاعتماد على عناصر اتنولوجية لاحظها موزعان لدى الاركوا (Iroquois)، وأكد أنه في فترة الهمجية هاته فإن «الحرب تسود من قبيلة إلى قبيلة، وتجري بالشراسة التي تميز البشر عن الحيوانات الأخرى، ولا تهدؤها إلا المصلحة» وفي نهاية القرن 19 مكن التراكم الهائل للعديد من الوثائق الاتنولوجية كارل بوشر (K.Bücher) من أن يخلص آخر المثاليين من أسطورة "المتوحشين الطيبين" (Les bons sauvages)، ومن أن يؤكد كم هؤلاء أنانيون وقساة تجاه صحبهم، وشرسون وَ ذوُو استعداد للسرقة، وكسلاء، وغير مهتمين بالمستقبل. كما

أشار إلى شراستهم التي تتجلى بالخصوص في قتل الأطفال، واستئصال الشيوخ، وكل من هم خالون من النفع بالنسبة للقبيلة. وقد صدمت مثل هذه المعلومات القراء في تلك الفترة.

وهكذا رأى الاتنولوجي في هذه الوقائع، أكثر مما رأى في الصورة التقوية الجميلة والمغشوشة، وجه إنسان الطبيعة الحقيقي على ضوء معطيات اجتماعية وثقافية ملموسة.

إن عملية رفع وهم المثاليين عن الانسان الطبيعي قد تم تدعيمها من طرف كنط وهردر. فهذان الفيلسوفان الألمانيان اللذان ينتميان لفترة عصر الانوار يضعان مشكل «طبيعة - ثقافة » في إطار مشكل الحرية الإنسانية. بالنسبة لكنط التعارض ليس فقط قائما بين «قساوة» الطبيعة و «فنون» الثقافة، بل قائم أيضا بين حتمية الطبيعة والحرية التي تمثلها الثقافة. ويؤكد هردر بدوره أن الحيوانات سجينة الطبيعة، وأن الانسان هو الكائن الوحيد الذي تحرر منها. فالإنسان خلال تاريخه ينطلق من الطبيعة ويتقدم على طريق الثقافة نحو الحرية كما يقول هردر، وسيطور هيجل فيما بعد هذه الفكرة واصفا الحالة الأولية التي كان عليها الانسان بأنها حالة «اللاحرية»، وواصفا التطور الثقافي بأنه «تقدم في الوعي بالحرية»

وتحرير الطبيعة، كميل يسود تاريخ الثقافة، هو مبدأ صريح أو مظهر نعثر عليه في معظم النظريات ذات النزعة التطورية. فهيجل يعتبر عملية الأنسنة بمثابة الخروج من العالم الحيواني، تماما مثلما يتحدث كنط عن الخروج من الطبيعة نحو الثقافة، ومثلما يصف فروبنيوس (Frobenius) المرحلة الغائية والنهائية للتطور الثقافي بأنها سيطرة الانسان على الطبيعة. ولدى مورغان وشراحه من الماركسيين فإن هذه الفكرة تلعب دور خيط ناظم. فإنجلس مثلا يتحدث عن "الهمجية" باعتبارها الفترة التي تتميز «بعبودية الانسان التامة تقريبا تجاه الطبيعة الخارجية». وابتداء من هذه المرحلة ستقود الفترات المختلفة اللاحقة الانسان تدريجيا نحو الحرية التامة المتوصل إليها في المجتمع اليوتوبي العادل.

في الاتنولوجيا المعاصرة ينبري ليفي سْتْرُوس لطرح المشكل بنوع من الوضوح أكثر من غيره محاولاً تحديد الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة في أنظمة الزواج وفي البنيات الأسطورية وفي الفكر. فهو يبرز أن العامل البيولوجي منعدم تقريبا في القواعد المميزة لأنماط الأسرة حتى في بعض الحالات مثل تحريم الزواج بالأقارب. لقد غادر الإنسان إذن منطقة تأثير الطبيعة حتى في المؤسسات المكلفة بإعادة إنتاج النوع البشري التي ظن لمدة طويلة أنها واقعة تحت تأثير الطبيعة.

أما الانتولوجيون الأمريكيون فيفسرون مسألة الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة بواسطة مفهوم التطور من العضوي إلى العضوي الأعلى. وهذا المفهوم الذي اقترحه الفيلسوف الانجليزي سبنسر (sepencer) قد التقطه واستعمله فيما بعد الأمريكي كروبر (Kroeber) الذي جعل منه حجز الزاوية في نظريته عن الثقافة. وقد تلاحق أنصار هذا الموقف (Kroeber, Lowie, Murdock, White) وخصومهم (Sapir, Goldenweiser, Spiro, Bidney) مع وجهات نظر يختلف بعضها عن البعض الآخر.

G. de R.- C عن الموسوعة الشاملة.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

2. تمفصل الطبيعة والثقافة

1.2. في الحَـــال المَـدَنـيّـة

جَانْ جَاكْ رُوسُو

هذا الانتقال من حال الطبيعة إلى الحال المدنيّة أوجد في الانسان تبدلاً ملحوظاً، إذ أحلّ، في سلوكه، العدل محلّ الوهم الفطريّ، وأكسب فعاله أدباً كان يعوزه من قبلُ. عند ذاك فقط، إذ حلّ صوت الواجب محلّ الباعث المحرّك الجسماني والحقّ محلّ الشهيّة. اضطرّ الانسان، الذي ما كان إلى ذلك اليوم ينظر إلاّ إلى نفسه، أضطرّ أن يسير على مبادئ أخرى وأن يستشير عقله قبل أن يصغي إلى ميوله. إنه وإن يكن قد حُرم، في هذه الحال، مزايا كثيرة استمدها من الطبيعة، فلقد اكتسب بدلاً منها مزايا أخرى كبيرة؛ لقد انجلت قواه العقلية ونمت، واتسعت أفكاره، ونبلت عواطفه، وسمت نفسه كلّها حتى إنه كان يجب عليه ـ لولا أنه تجاوز الحدّ وأسرف في هذه الحياة الجديدة، مما جعله أحطّ منزلة منه في الحياة التي خرج منها ـ كان يجب عليه أن يبارك، بلا انقطاع، الساعة السعيدة التي انتزعته من تلك الحياة إلى الأبد، والتي جعلت منه كائناً ذكياً ورجلاً، بعد أن كان حيواناً بليداً محدود الفهم.

وقصارى القول، في تعبير تسهل به الموازنة بين ما يفقده وما يجنيه من ربح، إنّ ما يفقده الانسان، بالعقد الاجتماعيّ، هو حريّته الطبيعيّة، والحقّ غير المحدود الذي كان له على كل ما يستهويه ويجنيه ويمكنه الوصول إليه، وأمّا ما يكسبه فالحرّية المدنيّة وملكيّة جميع ما يقتنيه، واجتناباً لوقوع الخطإ في هذه المقاصّات يجب الحرص على التمييز بين الحريّة الطبيعيّة، التي لا حدود لها إلاّ قوى الفرد، والحريّة المدنيّة التي تحدّها الإرادة العامّة، والتمييز بين وضع اليد والاستيلاء الذي ليس إلاّ نتيجة القوّة أو حق المستولي الأوّل، والتّملك والملكية التي لا تقوم إلاّ على سند عمليّ إيجابيّ.

ويمكننا أن نضيف، إلى مُقتنى الحال المدنيّة، الحرّية المعنوية التي، هي وحدها، تجعل الرجل سيّد نفسه، لأن الباعث المندفع من الشهيّة وحدها هو «عبوديّة»؛ والطاعة للقانون الذي فرضناه على أنفسنا هي «حرية»، ولكنّني قد تحدّثت طويلا عن هذه المادّة؛ والمعنى الفلسفيّ لكلمة

«حرية» ليس هنا موضوع البحث فيه.

جان جاك روسو، *العقد الاجتماعي*، ترجمة بولس غانم، بيروت، 1972، ص.ص 31-32.

2.2. الرَّغبَةُ الانسَانيّة والرَّغبَةُ الحَيوَانيّة
الكسندر كوجيف

الانسان وعي بالذات. إنه واع بذاته، واع بحقيقته وبكرامته الإنسانية. وبهذا فهو يختلف جوهريا عن الحيوان، الذي لا يتجاوز مستوى "الاحساس" البسيط بذاته [...]

ولكي يحصل الوعي بالذات فإن على الرغبة أن تتعلق بموضوع غير طبيعي، بشيء يتجاوز الواقع المعطى. بيد أن الشيء الوحيد الذي يتجاوز هذا الواقع المعطى هو الرغبة ذاتها، لأن الرغبة بما هي كذلك، أي قبل إشباعها، ليست في الحقيقة إلا عدما ظاهرا وفراغا لا واقع له. إن الرغبة التي تظهر على شكل فراغ، والتي تبرز غياب واقع ما، هي بالأساس شيء آخر غير الشيء المرغوب فيه، شيء مغاير للشيء، مغاير للكائن الواقعي الثابت والمعطى الذي يظل بصفة أبدية مطابقا لذاته.

إن الرغبة التي تتعلق برغبة أخرى بما هي رغبة، تخلق إذن وعن طريق الفعل السلبي والتمثلي الذي يقوم بإشباعها، «أنا» مغايرا بصفة جوهرية "للأنا" الحيواني. هذا "الأنا" الذي "يتغذى" على الرغبات، سيكون هو نفسه في أصل وجوده، رغبة يخلقها إشباع رغبتها. وبما أن الرغبة تتحقق بفعل العمل السالب للمعطى، فإن وجود هذا «الأنا» ذاته يصير عملا. وهذا "الأنا" لن يكون "كالأنا" الحيواني مطابقا أو مساويا لذاته، بل «نفيا سالبا». [...]

على الرغبة الانسانية أن تتعلق برغبة أخرى، وحتى تكون هناك رغبة إنسانية يجب أن يكون هنالك أولا وبالذات تعدد للرغبات (الحيوانية). وبعبارة أخرى، حتى يمكن للوعي بالذات أن ينشأ عن الإحساس بالذات، وحتى يتسنى للحقيقة الإنسانية أن تتشكل داخل الحقيقة الحيوانية، فإنه يجب أن تكون هذه الأخيرة أساسا متعددة. فالإنسان لا يمكنه أن يظهر إذن على وجه الأرض إلا داخل «قطيع» ولذلك فإن الحقيقة لا يمكن أن تكون إلا اجتماعية. ولكن تعدد الرغبات وحده لا يكفي ليصير هذا القطيع مجتمعاً. بل ينبغي أن تتعلق رغبات كل فرد فيه ـ أو على الأقل أن تكون قادرة على أن تتعلق ـ برغبات بقية الأفراد. وإذا كانت الحقيقة الإنسانية حقيقة اجتماعية، فإن المجتمع ليس إنسانا إلا بما هو مجموعة رغبات يرغب بعضها في البعض الآخر بصفة متبادلة وبما هي رغبات.

إن الرغبة الانسانية المولدة للإنسان والمكونة لفرد حر وتاريخي وواع بفرديته وحريته وتاريخه، وفي الأخير بتاريخيته، تختلف إذن عن الرغبة الحيوانية (المكونة لكائن طبيعي يحيا فحسب ولا يملك سوى الإحساس بحياته) باعتبارها تتعلق برغبة أخرى وليس بموضوع واقعي

و«إيجابي» ومعطى [...]

وحتى يكون الانسان حقيقة إنسانية، ولكي يتميز جوهريا وواقعيا عن الحيوان فإنه ينبغي أن تقضي رغبته الانسانية فعليا على رغبته الحيوانية. بيد أن كل رغبة هي رغبة في قيمة ما. فالقيمة العليا للحيوان هي حياته الحيوانية. وكل رغباته في آخر التحليل هي حصيلة رغبته في البقاء. وبعبارة أخرى فالإنسان لا «يؤكد» إنسانيته إلا إذا خاطر بحياته (الحيوانية) في سبيل رغبته الإنسانية. إنه من خلال هذه المخاطرة وبواسطتها تتأكد أي تنكشف وتبين ويتم اختبارها وتثبت أدلتها بما هي مختلفة جوهريا عن الحقيقة الحيوانية الطبيعية [...]

الكسندر كوجيف، *مقدمة لقراءة هيجل*. غاليمار، 1947، ترجمة عز الدين عبد المولى.

3.2. الأنترُوبُولُوجيَا الطَّبِيعيَّة

كلُودْ لِيفي سْترُوس

لنتأمل حالة الانتروبولوجيا الطبيعية: إنها تهتم بمسائل مثل تطور الإنسان بدءا من أشكال حيوانية، وتوزعه الحالي في جماعات عرقية، متميزة بصفات تشريحية أو فسيولوجية. فهل يمكن لهذا السبب تعريفها كدراسة طبيعية للإنسان؟ بذلك ننسى أن مراحل تطور الإنسان الأخيرة ـ على الأقل ـ أي التي ميزت أجناس الإنسان بوصفه نوعا بيولوجيا وربما حتى المراحل التي قادت إليه ـ جرت في ظروف شديدة الاختلاف عن تلك التي حددت تطور الأنواع الحية الأخرى منذ أن أكتسب الإنسان اللسان حدد بنفسه طرق تطوره البيولوجي، بدون أن يدرك ذلك بالضرورة. إن كل مجتمع بشري، في الواقع، يعدل شروط استمراره الفيزيائي بمجموعة معقدة من القواعد، مثل تحريم سفاح المحارم والزواج الداخلي والزواج الخارجي والزواج التفضيلي بين بعض أنماط الأقرباء وتعدد الزوجات والزواج الأحادي، أو فقط بتطبيق منهجي تقريباً لعدد من المعايير الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والجمالية. إن المجتمع، إذ يتمثل بعض القواعد، يشجع بعض أنماط الاتحادات ويستبعد بعضها الآخر. فالانتروبولوجي الذي يحاول تفسير تطور العروق أو فروعها كما لو كان هذا التطور نتيجة شروط طبيعية فقط، يفضي به الأمر إلى الطريق المسدود نفسه الذي يقع فيه العالم بالحيوان، الذي يود تفسير المفاضلة الحالية للكلاب باعتبارات بيولوجية أو بيئية بحتة، دون أخذ التدخل البشري بعين الاعتبار؛ إذ لا ريب في وصوله إلى فرضيات خيالية تماما أو، على الأرجح، إلى الفوضى. وعليه فإن الناس لم *يصنعوا* أنفسهم أقل مما صنعوا حيواناتهم الأهلية، مع فرق واحد هو أن التطور أقل وعيا وإرادة من الحالة الأولى منه فالحالة الثانية. ومن ثم فالأنتروبولوجيا الطبيعية نفسها ـ على الرغم من أنها تلجأ إلى معارف ومناهج متفرعة من العلوم الطبيعية ـ وتؤول، إلى حد كبير، إلى دراسة التحولات التشريحية والفيزيولوجية الناجمة بما يتعلق بنوع حي معين، عن ظهور الحياة الاجتماعية واللسان ومنظومة

قيم أو، بكلام أصح، ظهور الثقافة.

كلود ليفي ستروس، *الانتروبولوجيا البنيوية*، ترجمة مصطفى صالح. منشورات وزارة الثقافة. دمشق 1977، ص. 405-406.

4.2. لِيفِي سْتْرُوسْ: اخْتِزَالُ الثَّقَافَةِ إلى الطَّبِيعَةِ لِبْيانْسْكِي

إن مشكلَ الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة لم يفتأ يشغل اهتمام ليفي ستروس الذي يتساءل حوله بصدد منظومات القرابة والفكر الوحشي والفكر الأسطوري. فقد كان يعتقد في البداية أنه يستطيع تفسيره من خلال تحريم زنى المحارم وقانون التبادل. ولكن بعد ذلك داهم الالتباس والغموض المسألة عندما تبدى له أن الفكر الوحشي يعمل من خلال مبادئ ومسارات لا تختلف اختلافا أساسيا عن مبادئ ومسارات الفكر العلمي وهكذا اتجه بعد ذلك نحو الأساطير ونذر نفسه لدراستها وتأويلها، مشبها الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة بالانتقال من «النيئ» إلى «المطبوخ»، ومن العري إلى التبادلات التجارية.

كان ليفي ستروس في «البنيات الأولية للقرابة» قد بدأ بإقامة تعارض بين الطبيعة والثقافة، راسما «الخط الفاصل بين النظامين مهتديا بحضور أو غياب اللغة المنطوقة». لكن بعد أن اكتشف وجود عمليات تواصل معقدة، مستخدمة في بعض الأحيان رموزاً حقيقية، لدى الحشرات والأسماك والطيور، والثدييات، وجد نفسه منقادا إلى «التساؤل عن الجدوى الحقيقية لتعارض الثقافة مع الطبيعة»، وإلى تقديم فرضية «أن هذا التعارض ليس لا معطى أوليا، ولا مظهرا موضوعيا لنظام العالم» بل هو إبداع من صنع الثقافة، وعمل دفاعي حفرته الثقافة في دائرتها لأنها لم تكن تحس بأنها قادرة على تأكيد وجودها وأصالتها إلا بقطع كل الانتقالات والممرات التي تشهد على تواطئها الأصلي مع التجليات الأخرى للحياة. وفي سنة 1967 ختم تقديمه للطبعة الثانية من «البنيات الأولية للقرابة» بالاعتبارات التالية: «ربما سنكتشف أن تمفصل الطبيعة والثقافة لا يكتسي المظهر القصدي لسيادة تَرَاتُبِيَّةٍ وتَدَرُّجِيَّة بحيث لا يمكن إرجاع أي مستوى منها إلى الآخر، بل بالأحرى يكتسي صبغة تناول تركيبي، يسمح به ظهور بعض البنيات الدماغية التي تنتمي هي ذاتها إلى الطبيعة، وظهور آليات متراكبة مسبقا لكن الحياة الحيوانية لا تبرزها إلا بشكل منفصل ولا تقدمها إلا عبر نظام مشتت.

في الدرس الافتتاحي كان ستروس قد توصل إلى معالجة هذا المشكل من خلال مشابهة بالتدريج: «حتى ولو كان على الظواهر الاجتماعية أن تكون منعزلة موقتا عن الباقي، ومعالجة كما لو كانت تتعلق بمستوى خصوصي، فنحن نعرف جيدا أنه واقعا وإمكانا فإن انبثاق الثقافة سيظل لغزا بالنسبة للإنسان، مالم نتوصل إلى تحديد المستوى البيولوجي الذي حدثت فيه

تحولات في بنية وأدائية الدماغ، والذي كانت الثقافة بنفس الوقت نتاجه الطبيعي ونمطه الاجتماعي في الإدراك، بخلق الوسط القائم بين الذوات والضروري لحدوث تحولات تشريحية، ولكن التي لا يمكن لا تحديدها ولا دراستها من خلال الرجوع إلى الفرد فقط »

Lipiansky, Le structuralisme de stauss Payst 1973, p. 253-236.

5.2 . التَّحْرِيمُ الجِنْسِي لِلأَقَارِب نُقْطَة تَمَفْصُلِ الطَّبِيعَة والثَّقَافَة
كْلُود لِيفِي سْتْرُوسْ

لنفترض أن كل ما هو كوني وشمولي، لدى الانسان، ينتمي إلى مستوى الطبيعة، ويتميز بالتلقائية، وأن كل ماهو خاضع لقاعدة ينتمي إلى الثقافة ويمثل ما هو نسبي وخصوصي. عندئذ نجد أنفسنا بمواجهة واقعة، أو بالأحرى مجموعة وقائع، تبدو بمثابة مفارقة كبرى: نعني هذا المجموع المعقد من المعتقدات، والعادات، والمواضعات، والمؤسسات الذي ندعوه عادة: التحريم الجنسي للأقارب: إذ أنّ هذا التحريم يشكل ـ دون أدنى شك ـ النقطة التي تتلاقى فيها الصفات المتناقضة لكلا المستويين المذكورين: فهو يشكل قاعدة، لكنها قاعدة تختص بكونها، من بين كل القواعد الاجتماعية، القاعدة التي تمتلك كذلك صفة الكونية الشمولية. أن يشكل تحريم زنى الأقارب قاعدة اجتماعية فهذا أمر لا يحتاج إلى برهنة، إذ يكفي أن نذكر أن تحريم الزواج بين الأقارب يمكن أن يُطبق تطبيقا متنوعا حسب الكيفية التي تود بها كل جماعة أن تحدد ماذا تقصد بالأقارب؛ لكن هذا التحريم ـ الذي يعاقب عليه بعقوبات متغيرة، ويمكن أن تمتد من الإعدام المباشر للمدانين إلى الإدانة، أو إلى التهكم أحيانا فقط، ـ هو تحريم موجود في أي تجمع اجتماعي.

ستروس، *البنيات الأولية للقرابة*، 1971 ، ص.10.

6.2 . اللُّغَة هِي الخَطّ الفَاصِل بَيْنَ الطَّبِيعَة والثّقَافَة
كْلُود لِيفِي سْتْرُوس

لقد تصورنا لمدة طويلة، كما تصور الكثير من الأنتروبولوجيين، أن العلامة المميزة للثقافة هي الأشياء المصنوعة. فقد عرف الإنسان بأنه «الانسان الصانع»، أي صانع الأدوات، معتبرين هذه السمة هي العلامة الخاصة بالثقافة. واعترف بأني لست متفقا مع هذا الرأي، وبأن أحد أهدافي كان دائما هو أن أضع الخط الفاصل بين الثقافة والطبيعة لا في صناعة الأدوات، بل

في اللغة المنطوقة. وكيان الثقافة يقوم في هذا. فلنفترض أننا التقينا في كوكب مجهول بكائنات حية تصنع أدوات، فإننا لن نكون على يقين كاف من أنها تنتمي إلى المستوى الإنساني. وفي الواقع فإننا نصادف نموذجا منها على كرتنا الأرضية، لأن بعض الحيوانات قادرة، إلى حد ما، على صنع أدوات أو محاولات أولية لصنع أدوات. ومع ذلك فإننا لا نعتقد أنها قد أنجزت الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة. لكن لنتخيل أننا صادفنا كائنات حية تمتلك لغة مختلفة عن لغتنا بقدر ما، لكنها لغة قابلة للترجمة إلى لغتنا، إنها إذن كائنات نستطيع التواصل معها. [...]

إن اللغة تبدو لي بمثابة الواقعة الثقافية المتميزة، وذلك على عدة أشكال.

أولا لأن اللغة جزء من الثقافة، فهي إحدى الاستعدادات التي نتلقاها من التراث المحيط بنا.

وثانيا لأن اللغة هي الأداة الأساسية، والوسيلة الممتازة التي نتمثل بواسطتها ثقافة المجموعة التي تنتمي إليها.. فالطفل يتعلم ثقافته لأننا نتحدث إليه: نوبخه أو ننصحه، وكل ذلك بالكلمات.

وثالثا وعلى وجه الخصوص لأن اللغة هي أكثر مظاهر النظام الحضاري اكتمالا، هذه المظاهر التي تشكل بصورة أو بأخرى، أنساقا. فإذا أردنا أن نفهم ما هو الفن، أو الدين، أو القانون، بل وربما المطبخ أو قواعد اللياقة، فإنه يتعين علينا أن نتصورها كقواعد تتشكل عبر تمفصل العلامات، على نموذج التواصل اللساني.

C.L. Strauss, Entretients avec Charbonnier, Collection 10-18,1961, p. 182-184.

7.2. الإنسان: رِحلَة مِنَ الطَّبيعَة إلى الثَّقافَة

صَادِق جَلَال العَظْم

الإنسان أعلى الرئيسات، خرج من صيرورة نشوء الحياة على سطح الأرض وتطور أنواعها بقامة تميل إلى الانتصاب الكامل Homo Erectus وبدماغ حجمه كبير جداً وجهاز عصبي مركزي عالي التعقيد قادر على توجيه اليد وضبط حركاتها ضبطاً محكماً مما شكّل تحوّلاً نوعياً حقيقياً وجديداً، لم يسبق له مثيل، في تاريخ تطور الأنواع الحيّة. هذا التطور العالي جداً للجملة العصبية، بالقياس إلى الأنواع الحيّة القريبة من الإنسان، رافقه انحسار كامل لأنماط السلوك الغريزية المبرمجة وراثياً وبيولوجياً بصورة مسبقة لصالح محركات جديدة مثل الحاجة والميل والنزوع والدافع ولصالح هيمنة آليات مثل التعلم وإمكانية نقل ما تمّ تعلّمه من جيل إلى جيل ،يق مغايرة كلية لطريق النقل الوراثي ـ البيولوجي المسيطرة سيطرة شبه كلية في باقي مملكة ان. وبهذا المعنى الإنسان هو القرد العاري حقاً، أي العاري من محدّدات السلوك المبرمجة

بيولوجياً والغرائز الموروثة نوعاً والمحركات الجاهزة فيزيولوجياً والتي تتمتع بها كلها باقي أجزاء مملكة الحيوان بصورة طبيعية وآلية وإن كان بدرجات متفاوتة من الدقة والسيطرة والتوجيه. بالمقارنة مع باقي أنواع المملكة التي ينتمي إليها يبدو الإنسان أكثر الحيوانات ضعفاً وعجزاً وأكثرها حاجة لغيره وأعظمها اعتمادا على أفراد جنسه. في الواقع إنه الكائن الحي «المحتاج» بامتياز. بهذا المعنى أيضاً الإنسان نقلة نوعية حقيقية وجديدة في تاريخ نشوء الأنواع وتطورها، إنه في وقت واحد: من صنع الطبيعة وإنتاجها من جهة أولى، ومنفصل عنها ومنقطع عن آلياتها المعروفة من جهة ثانية. بطبيعة الحال حملت هذه النقلة النوعية خصائصها الفذة وقواها الكامنة الفريدة وطاقاتها وميولها المتميزة في زسلوب تفتحها وأنماط تحققها التدريجي وتطورها الطبيعي والتاريخي اللاحق. في الواقع دخل الإنسان عنصراً حاسماً وفاعلاً جديداً في عملية تطور الحياة العضوية التي أنتجته أصلاً وفي تحديد شكل حاضرها ومستقبلها بحمله نمطاً جديداً من التّدخل السببي المؤثر في الطبيعة والحياة العضوية معاً. في رأيي هذه هي القاعدة المادية البيولوجية لمقدرة الإنسان على التفاعل بطريقة جديدة تماماً مع بيئته الطبيعية ومن ثم الاجتماعية. أي أنها القاعدة المادية ـ الحيوية لمقدرة الإنسان على الفعل التحويلي الهادف في الطبيعة. إنها كذلك القاعدة المادية الأولى لنشوء كل ما هو إنساني بامتياز ونموه وتطوره: الحياة الاجتماعية، التاريخ، الثقافة، الحضارة، الأيديولوجيا، العلم، الوعي، وليس الوعي بمعنى وعي العالم وأشيائه فحسب، بل أيضاً بمعنى وعي وجود هذا الوعي للعالم أو غيابه.»

صادق جلال العظم، *ثلاث محاورات فلسفية*، بيروت، 1991، ص. 105 - 106.

8.2. مِنَ التَّوحُّش إلَى التَّحَضُّر

وِلْ ديُورَانْت

وإذا نظرنا إلى التاريخ نظرة شاملة رأينا أنه يشبه خطاً بيانياً يسجل ارتفاع الدول وسقوطها ـ شعوب وثقافات تختفي وكأنها في فيلم هائل. ومع ذلك تبرز في تلك الحركة غير المنتظمة للمالك، وتلك الفوضى في البشر، بعض الحركات الكبرى تمثل ذروة تاريخ البشرية وجوهره، وهي بعض أنواع من التقدم لا نفقدها متى بلغناها. لقد تدرج الإنسان خطوة خطوة من متوحش إلى عالم. وهذه هي مراحل النمو:

الأولى: *الكلام*: تأمل الكلام لا على أنه عمل ظهر بغتة، ولا على أنه هبة من الآلهة، بل على أنه نمو بطيء للتعبير المنطوق خلال قرون من الجهد ابتداء من نداء الحيوان للتسافد إلى أغاني الشعراء. ولولا الألفاظ، أو الأسماء العامة التي تجعل الصور الخاصة قادرة على تمثيل النوع، لتوقف التعميم في بدايته، ولبقي العقل حيث نجده في الوحوش. لولا الألفاظ لاستحالت نشأة الفلسفة والشعر، والتاريخ والنثر، وما بلغ الفكر ما بلغته براعة أينشتين أو أناتول فرانس. لولا

الألفاظ ما أصبح الرجل رجلاً أو المرأة امرأة.

الثانية: *النار*: لأن النار جعلت الإنسان لا يعتمد على المناخ، وهيأت له محيطاً أوسع على الأرض، وجعلت الآلات التي يستعملها صلبة ومتينة، ووهبته من الأطعمة آلافاً من الأشياء لم تكن تؤكل من قبل. ولا يقل عما ذكرناه أهمية أن النار جعلت الإنسان سيد الليل، وأضفت على ساعات المساء والفجر حياة وبهاء. تصور حال الظلام قبل أن يبدده الإنسان... حتى الآن لا تزال مخاوف تلك الهوة البدائية تعيش في تقاليدنا، ولعلها تسري في دمائنا. فعند كل غسق كانت تبرز مأساة، فيزحف الإنسان إلى كهفه عند غروب الشمس وهو يرتعد خوفاً، أما الآن فنحن لا نزحف إلى كهوفنا إلا عند مطلع الشمس. ومع أنه من الحماقة أن نتجاهل الشمس، إلا أنه من الخير أن نتحرر من مخاوفنا القديمة. فهذا الليل قد رشقته يد الإنسان بملايين من الأنجم الصناعية فأضاءت النفس البشرية وأضفت على الحياة الحديثة المرح والخفة. الحق لن نستطيع توفية الضوء حقه من الشكر.

الثالثة: *الانتصار على الحيوانات*: إن ذاكرتنا عظيمة والنسيان وخيالنا شديد العجز، مما لا يسمح لنا بتحقيق النعمة الحاصلة لنا من الأمن من الوحوش المفترسة الضخمة القريبة الشبه من الإنسان. أما الحيوانات الآن فإنها ألعوبة في أيدينا، وهي طعامنا الذي لا مهرب لها منه. وقد أتى على الإنسان حين من الدهر كان يصاد كما يصيد، وكانت كل خطوة يبتعد فيها عن الكهف أو الكوخ مغامرة، وكان سلطانه على الأرض لا يزال محفوفاً بالمكاره. فهذه الحرب التي أحالت الكوكب إنسانياً هي وَ لا نزاع أكثر الأمور أهمية في تاريخ الإنسانية، وليست سائر الحروب الأخرى إلى جانبها إلا مشاجرات عائلية لا تفضي إلى شيء. وقد استمر ذلك الكفاح بين قوة البدن وسلطان العقل خلال سنين طويلة لا تعيها الذاكرة. حتى إذا انتصر الإنسان أخيراً في تلك الحرب، انتقلت ثمرة انتصاره، نعني أمنه على الأرض، عبر آلاف من الأجيال، مع هدايا أخرى كثيرة يقدمها لنا الماضي لتكون جزءاً من ميراثنا عند الميلاد. فما قيمة جميع انتكاساتنا المؤقتة ضد مثل هذا الصراع وهذا الظفر؟

الرابعة: *الزراعة*: لم تكن الحضارة ميسورة في مرحلة الصيد، لأنها كانت تستدعي سكاناً دائمين و أسلوباً مستقراً في الحياة. وقد نشأت الحضارة مع نشأة البيت والمدرسة، ولم يظهر بيت ولم تقم مدرسة إلا حين حلت محاصيل الحقل محل حيوانات الغابة أو القطيع طعاماً للإنسان. فقد كان الصياد يقتنص ما يصيده بمشقة عظيمة، على حين كانت المرأة التي يتركها في الدار تستغل أرضاً أعظم ثمرة، وقد هدد اشتغال الزوجة الصابرة على الفلاحة باستقلالها عن الزوج، فآثر من أجل سيادته آخر الأمر أن يرغم نفسه على أعمال الزراعة. ولا ريب أن هذا الانتقال العظيم الذي يعد أعظم انتقال في تاريخ البشرية قد استغرق قروناً طويلة، حتى إذا تم في نهاية الأمر بدأت الحضارة. وقد قال مريدث Meredith إن المرأة هي آخر مخلوق يحضّره الرجل، وفي هذا القول من الخطأ ما يوجد عادة في الأمثال السائرة، لأن الحضارة نشأت عن طريق أمرين

أساسيين: البيت الذي طوّرَ تلك الاستعدادات الاجتماعية التي تكوّن الملاط النفساني للمجتمع، والزراعة التي أخذت بيد الإنسان من جولاته التي كان يهيم فيها صائداً وراعياً وقاتلا وجعلته يستقر في مكان واحد فترة تبلغ من الطول ما يسمح له ببناء البيوت، والمدارس، والكنائس، والكليات، والجامعات، والحضارة. ولكن المرأة هي التي وهبت الرجل الزراعة والبيت، فأستأنست الرجل كما استأنست الماشية والخنازير، فالرجل هو آخر حيوانات المرأة التي استأنستها. ولعله آخر الكائنات التي ستحضّرها المرأة. وبعد فالمهمة لم تكد تبدأ؛ وتكفي نظرة واحدة إلى قائمة الطعام لتكشف لنا أننا لا نزال في مرحلة الصيد.

الخامسة: *التنظيم الاجتماعي*؛ ها هنا رجلان يتنازعان؛ أحدهما يطرح الآخر أرضا ويقتله، ثم يقول: إن الحي لابد أنه كان في جانب الحق، وإن الميت كان في جانب الباطل... وهذا ضرب من البرهان لا يزال مقبولا في المنازعات الدولية. وها هنا رجلان آخران يتنازعان، فيقول أحدهما لصاحبه: «فلنترك التقاتل .. فقد نصرع معاً. ولكن دعنا نحمل خلافنا إلى كبير القوم، ولنقبل حكمه». لقد كان هذا التفكير لحظة حاسمة في تاريخ الإنسانية. فلو أن الجواب كان «لا»، لاستمرت البربرية، أما إذا كان الجواب «نعم»، فقد شقت الحضارة لها طريقاً آخر في ضمير الإنسان، هو إحلال النظام محل الفوضى، والقضاء العادل مكان الوحشية، والقانون بدلا من العنف والإكراه. وهذه أيضاً منحة لا نشعر بها لأننا ولدنا في حماية دائرتها السحرية، دون أن نعرف أبداً قيمتها حتى نهيم في أقطار الأرض المنعزلة أو التي تسودها الفوضى. والله يعلم أن مؤتمراتنا وبرلماناتنا هي اختراعات مريبة. وهي خلاصة التوسط في البلاد، ولكننا نحاول على الرغم منها أن ننعم في الحياة والمِلك بأمن سنقدره حق قدره حين تنشب حرب أهلية أو ثورة فتردنا إلى الظروف البدائية. وازن بين السفر المأمون اليوم وبين الطرق التي كان يقطعها اللصوص في العصر الوسيط بأوربا. فلم يسبق في أي وقت من التاريخ أن ساد مثل هذا النظام وهذه الحرية مما نجده اليوم بانجلترا... وقد يوجدان ذات يوم بأمريكا، عندما يتسير إيجاد طريقة لافتتاح مكاتب للبلدية تشغل بالكُفاة والمحترمين. ومع ذلك فلا يجب أن ننزعج كثيراً من الفساد السياسي أو سوء الإدارة في الديمقراطية. فالسياسة ليست الحياة، بل تطعيما لها، إذ يقوم وراء تمثيلياتها السوقية ذلك النظام التقليدي للمجتمع في الأسرة، والمدرسة، وفي هذه الآلاف من التأثيرات المنحرفة التي تحيل ما عندنا من فوضى وطنية إلى شيء من التعاون والخير. ونحن نشارك بغير وعي منا في تراث مجيد من النظام الاجتماعي شيدته لنا مئات من الأجيال أنفقت في التجارب وتجنب الأخطاء، وجمع المعرفة، ونقل الثروة.

السادسة: *الأخلاق*؛ وهنا ننفذ إلى قلب مشكلتنا ـ هل الناس أفضل في أخلاقهم مما كانوا؟ إذا اعتبرنا العقل عنصراً من عناصر الأخلاق فقد تقدمنا؛ ذلك أن مستوى الذكاء أعلى. وقد ازداد عدد ما يمكن أن نسميه بالعقول الراجحة زيادة كبيرة. أما فيما يختص بالخلق فأكبر الظن أننا تأخرنا، إذ نمت براعة التفكير على حساب هدوء النفس. ونحن المفكرين نحس في

حضرة آبائنا إحساساً مضطرباً أننا على الرغم من امتيازنا عليهم في كمية الأفكار التي نزحم بها رءوسنا، وعلى الرغم من تحررنا من الأوهام اللذيذة التي لا تزال تجلب لهم العون والراحة فنحن أقل منهم في الشجاعة الثابتة، وفي الإخلاص للعمل والأهداف، وفي بساطة قوة الشخصية.

أما إذا كانت الأخلاق تنطوي على الفضائل التي مجدتها شريعة المسيح، فقد تقدمنا محدوداً على الرغم من معيشة الناس عندنا في المناجم والأحياء القذرة. وما عندنا من فساد ديمقراطي، وانغماس أهل المدن في الدعارة.

ولكننا أصبحنا أرق نوعاً مما كنا: فنحن أقدر على الرحمة، وعلى الكرم للأغراب عنا أو غير الموالين لنا حتى لو لم نكن نعرفهم. ففي عام واحد (سنة 1928) بلغ ما ساهمت به دولتنا في الإحسان الخاص والبذل في خير الإنسانية أكثر من ألفي مليون دولار... وهو نصف جميع المال المتداول في أمريكا. إننا لا نزال نشنق القتلة إذا حدث أننا قبضنا عليهم وحاكمناهم، غير أن هذا القصاص التقليدي الذي يأخذ الحياة بالحياة لا يزال يقلق بالنا بعض الشيء، وقد هبطت الجرائم التي نقضي فيها بالإعدام هبوطاً عظيماً. كان الناس في «مرى إنجلند» منذ مائتي عام يشنقون بحكم القانون إذا سرق أحدهم شلناً. ولا تزال الأحكام قاسية على من لا يسرق الشيء الكثير. ومنذ مائة وأربعين عاماً كان المعدّنون في اسكتلندا عبيداً بالوراثة، وكان المجرمون في فرنسا يعذبون قانوناً وعلانيةً حتى الموت، وكان المدينون يسجنون في انجلترا مدى الحياة، وكان ناس محترمون يغزون شواطئ أفريقية للحصول على العبيد. وكانت سجوننا منذ خمسين عاماً كهوفاً ملأى بالقاذورات والمخاوف، ومعاهد يتخرج فيها صغار المجرمين ليصبحوا من كبار المجرمين. أما الآن فسجوننا عبارة عن أماكن يرتاح فيها القتلة الذين أدركهم التعب. ونحن لا نزال نستغل الطبقات الدنيا العاملة، ولكننا نريح ضمائرنا بأعمال البر. ويسعى علم تحسين النسل أن يوازن بالانتخاب الصناعي بين الرحمة والإحسان وبين القسوة والإفناء للضعيف والعاجز مما كان في الزمن السابق أساس الانتخاب الطبيعي.

وقد يخيل إلينا أن العنف أصبح أكثر انتشاراً في العالم عما كان من قبل، ولكن الواقع أن الصحف هي التي أصبحت أكثر انتشاراً، فهناك مؤسسات كبيرة وقوية تذرع الأرض بحثاً عن الجرائم والفضائح التي تسري عن القراء ما يلقونه من عناء الكتابة بالاختزال والاقتصار على زوجة واحدة. وهكذا تتجمع كل المساوئ والسياسات من القارات الخمس في صفحة واحدة لتفتح لنا الشهية عندما نتناول الإفطار. وتنتهي من ذلك إلى أنّ نصفَ أهل الأرض يقتل النصف الآخر، وأن نسبة عظيمة من هذا النصف الباقي مقدمة على الانتحار. ولكننا ننزل إلى الشوارع، وندخل البيوت، ونحضر الاجتماعات ونركب آلافاً من وسائل النقل فندهش حين لا نجد قتلة ولا منتحرين، بل نجد أدباً صريحاً ديمقراطياً، ومروءة قلبية أكثر واقعية مما كان يصدر عن الناس من عبارات الشهامة، وحين كان الرجال يستعبدون نساءهم ويستوثقون من عفتهن بأقفال من حديد عندما كانوا يحاربون من أجل المسيح في البلاد المقدسة.

وتمثل طريقتنا في الزواج على ما فيها من فوضى وميوعة تهذيباً بديعاً أفضل من الزواج بالأسر أو الشراء، وما كانوا يسمونه «بحق السيد». فالوحشية أقل بين الرجال والنساء والآباء والأبناء والمعلمين والتلاميذ مما سجله أي جيل في الماضي. ويعد تحرير المرأة وصمودها أمام الرجل دليلا على رقة لم يسبق لها مثيل في الذكور الذين كانوا فيما مضى سفاكين للدماء، وازدهر الحب الذي كان مجهولا عند البدائيين، أو لم يكن إلا إشباعا لرغبة الجسد، وأصبح حديقة تمتلئ بالغناء والعاطفة، وارتفع فيها غرام الرجل بالمرأة وكأنه بخور يحترق في قصائد الشعر، على الرغم من امتداد جذور الحب في ثنايا الحاجات الطبيعية. أما الشباب الذي تزعج أخطاؤه الآباء المكدودين أعظم إزعاج، فإنه يكفر عن رذائله الصغيرة بهذا الشغف الفكري وهذه الشجاعة الخلقية، وهي أمور لن تقدر حق قدرها حتى تثمر التربية ثمارها وتنقي جو حياتنا العامة.

السابعة: الآلات: إننا نغني الآن في وجه الرومانتيكيين، وخصوم الآلات من المفكرين، وطلاب الرجوع إلى الحالة البدائية (القذارة، والثعابين، وبيوت العناكب، والبق) أغنية الآلات والماكينات والمحركات، التي استعبدت الإنسان ثم أخذت في تحريره. لا يجب أن نخجل من ازدهارنا؛ فمن الخير أن تصبح وسائل الراحة والإمكانيات التي كانت من قبل وقفاً على البارونات وأمثالهم مزية لجميع الناس، فقد كان من اللازم نشر الفراغ - حتى إذا أسيء استعماله في أول الأمر - قبل أن تتحقق الثقافة الواسعة. فهذه الاختراعات المتزايدة هي الأعضاء الجديدة التي نسيطر بها على البيئة المحيطة بنا. ولسنا في حاجة إلى تنمية هذه الأعضاء على أبداننا كما ينبغي أن تفعل الحيوانات، بل نصنعها ونستخدمها ثم نضعها جانباً لحين الحاجة إلى استخدامها مرة أخرى. إننا نضع أذرعة هائلة تبنى في شهر الأهرامات التي كانت تستنفد مليون رجل. ونصنع لأنفسنا عيوناً عظيمة تكشف عن النجوم الخفية في السماء، وأخرى صغيرة تنفذ إلى دقائق خلايا الحياة. إننا نتكلم إذا شئنا بأصوات هادئة تعبر القارات والبحار. إننا نتحرك على الأرض ونطير في الهواء بحرية الآلهة الخالدين. ولو سلمنا بأن مجرد السرعة أمر لا قيمة له، فإنها رمز للشجاعة البشرية والإرادة الثابتة، وهذا هو أعظم معنى للطائرات في نظرنا. فقد تحررنا في النهاية بعد أن طال قيدنا بالأرض مثل بروميثيوس، حتى أصبحنا الآن نواجه عيون الصقر في كبد السماء.

لا ... لن تقهرنا هذه الآلات. أما هزيمتنا الحاضرة أمام الماكينات من حولنا فهي أمر مؤقت، ووقفة في تقدمنا البصير نحو عالم لا عبودية فيه. وقد ارتفعت عن كواهلنا تلك الأعمال الدنيئة التي حقّرت من شأن السيد والعامل على السواء، ووضعت في عضلات الحديد والصلب التي لا تكل. ولن يمضي زمن طويل حتى يصبب كل مسقط مائي وكل رياح طاقتها التي تجلب الخير في المصانع والبيوت، ويخلص الإنسان إلى أعمال العقل. إن ما يحرر العبيد هو الاختراعات لا الثورات.

الثامنة: *العلم*: لقد كان باكل على حق إلى حد كبير في قوله: إننا لا نتقدم إلا في المعرفة، وتعتمد هذه المواهب الأخرى على التنوير البطيء للعقل. وهنا في مجال البحث النبيل الصامت، وفي معارك المعامل قصة تصلح أن توازن خداع السياسة وعبث الحرب البربرية. هنا نجد الإنسان في أحسن أحواله، يرتفع سمُوّاً خلال الظلام والاضطهاد نحو النور. انظر إليه واقفاً على هذا الكوكب الصغير يقيس، ويزن، ويحلل الأبراج التي لا يراها، ويتنبأ بدوران الأرض والشمس والقمر، ويشاهد مولد الأكوان وفنائها. أو هنا نجد عالماً رياضياً يبدو غير عملي يتتبع قوانين جديدة معقدة أعظم التعقيد، فينير الطريق لسلسلة لا نهاية لها من الاختراعات التي تزيد في قوة جنسه. وهنا نجد قنطرة تزن مائة ألف طن من الحديد معلقة بأربعة حبال من الصلب وتمتد بشجاعة من شاطئ إلى الآخر تحمل عدداً لا يحصى من المارة. لعمري إن هذا لشعر يبلغ في روعته أسمى ما كتبه شكسبير. أو تأمل هذا البناء الذي يشبه المدينة والذي يضرب عالياً في السماء، تحميه شجاعة حسابنا من أي صدع، ويتألق كحجر الماس في الليل. وهنا في علم الطبيعة نجد أبعاداً جديدةً، وعناصر جديدة، وذرات جديدة، وقوى جديدة. وهنا في الصخور نجد الحياة قد سطرت سيرتها، وفي المعامل تعد البيولوجيا العالم العضوي للتغيير كما بدلت الفيزيقا المادة. ففي كل مكان تلقى هؤلاء الرجال المتواضعين يبحثون بغير مكافأة، ومن العسير أن تفهم من أين ينبع إخلاصهم ويتغذى، ومع أنهم سيموتون قبل أن يثمر الشجر الذي يزرعونه للإنسانية فإنهم سائرون في طريقهم.

الحق أن هذا النصر الإنساني على المادة لا يضارعه حتى الآن أي نصر آخر من جانب الإنسان على نفسه. وهنا نجد أن حجة التقدم لا تزال مضطربة؛ ذلك أن علم النفس لم يكد يبدأ في فهم السلوك الإنساني والرغبة الإنسانية، وسيطرته عليهما أقل. وهذا العلم مختلط بالتصوف والميتافيزيقا، بالتحليل النفساني والسلوكية Behaviorism، بالأساطير الخاصة بالغدد، إلى أمراض أخرى خاصة بالبلوغ. هذا والمشاهدات الدقيقة والحالات المعدلة لا يقوم بها إلا علماء نفسانيون لا يسمع بهم أحد، وفي بلادنا تحيل النزعة الديمقراطية إلى المبالغة كل علم إلى «بدعة عجيبة». ولكن علم النفس سيعيش على الرغم من هذه الأمراض والأعاصير، وسينضج كغيره من العلوم بما يتحمله من مسؤوليات. ولو ظهر بيكون آخر يستعرض ميدانه، ويوضح مناهجه وأهدافه الصحيحة، ويبين «الثمرات والقوى» التي نحصل عليها - فأينا يجرؤ، وهو يعلم مفاجآت التاريخ ومثابرة البشر، على وضع حدود للأعمال التي يمكن أن تنشأ عن معرفتنا المطردة للعقل؟ فقد بدأ الإنسان في هذه الأيام يولي عن البيئة التي صنعها، وأخذ يصنع نفسه صنعاً جديداً.

التاسعة: التربية: إننا ننقل الآن نقلا أحكم إلى الجيل المقبل التجارب التي تجمعت عن الماضي. فهذا الإنفاق العظيم في المال والجهد لإعداد المدارس وتزويد جميع الناس بالتعليم أمر يكاد يكون ابتكاراً معاصراً، ولعله أبرز ملامح هذا العصر. فقد كانت الجامعات في الزمن الماضي ترفاً والقصد منها تعليم الذكور من الطبقة الفارغة Leisured class. وأصبحت الجامعات اليوم من

الكثرة بحيث يتيسر لكل من ينقطع للدرس الحصول على إجازة الدكتوراه. حقاً لم نتفوق على عباقرة الماضي الممتازين، ولكننا رفعنا مستوى المعرفة الإنسانية ومتوسط تلك المعرفة إلى درجة لم يسبق لها مثيل في أي عصر من عصور التاريخ. لا تنظر الآن إلى أفلاطون ولا إلى أرسطو، بل إلى المجلس الأثيني المتعصب المغفل القاسي، إلى الشعب المتعصب وشعائره الأورفية، وإلى النساء المنعزلات المستعبدات اللاتي لم يكنّ يستطعن الحصول على التعليم إلا إذا أصبحن محظيات.

ولو قيل إن العالم في الوقت الحاضر لم يتغير بعد تغيراً تاماً مع انتشار هذه المدارس، ومع تكاثر هذه الجامعات التي تعلم الجنسين معاً، فلن يكون قائله إلا طفل غرير. الحق أن تجربة التعليم الكبرى في النظرة الشاملة للتاريخ تأخذ في البدء، ولم تستنفد بعد الوقت الكافي لتثبت نجاحها، ولا يمكن في جيل واحد أن تمحو جهل وأوهام عشرة آلاف سنة. حقاً قد ينتصر الجهل المنتشر وتعصب الجمهور للعقائد على التعليم في النهاية، وليست هذه الخطوة من خطوات التطور مما يمكن وصفها بالثبات في أعمال البشرية، ومع ذلك فهناك نتائج طيبة تبدو للعيان. فلأمرٍ ما كان التسامح وحرية الفكر أيسر ازدهاراً في الولايات الشمالية عنهما في الجنوبية إذا لم يكن ذلك بسبب قلة المال في أيدي أهل الجنوب لبناء ما يكفي من المدارس؟ ومن يدري لعل إيثارنا الوظائف البسيطة والرياسات المحدودة يرجع إلى أننا جيل نشأ من طبقات أثقلها عبء الحاجة الاقتصادية والاستغلال السياسي إلى حد لا يسمح بفسحة من الوقت لتعهد العقل بالرعاية؟ ترى أي ثمار ناضجة نجنيها من التعليم حين يستمر كل منا في المدرسة حتى العشرين فتسنح له الفرصة لتحصيل كنوز الجنس الفكرية؟ أو تأمل مرة أخرى غريزة الحب الأبوي، هذا الدافع العميق الموجود عند كل أب سويّ ليرفع أبناءه فوق نفسه، تجد فيه الدفعة البيولوجية للتقدم الإنساني، والقوة التي يجب أن نطمئن إليها أكثر من أي تشريع أو أي نصيحة أخلاقية، لأنها منطورة في صميم جبلة الإنسان. لقد امتدت فترة البلوغ. بحيث نبدو الآن أكثر عجزاً، ولكننا ننمو أكثر كمالا صوب ذلك الإنسان الأعلى الذي يكافح للتخلص من أنفسنا المظلمة. صفوة القول نحن مادة الحضارة الخام.

إننا نبغض التربية لأنها لم تقدم إلينا في شبابنا كما ينبغي أن تكون عليه. انظر إلى التربية لا على أنها تكديس كريه للحقائق والتواريخ، بل على أنها صلة نبيلة بالعظماء. و لا على أنها إعداد الفرد «لكسب المعاش»، بل على أنها تنمية ما فيه من قدرة كامنة لفهم العالم الذي يعيش فيه، والتحكم فيه، وتقديره. وفوق هذا كله انظر إلى التربية في أكمل حدها ؛ إنها الفن الذي ينقل أكمل نقل ما استطاع إلى ذلك سبيلا إلى أعظم عدد ممكن من الناس ذلك التراث الصناعي والفكري والخلقي والفني، الذي يصوغ الجنس عن طريقه الفرد النامي ويسويه إنساناً.

ولو سألت لماذا نتصرف كالبشر لوجدت أن العلة في ذلك هي التربية. فنحن لا نكاد نولد بشراً، إذ نخرج إلى العالم حيوانات ممسوخة وقذرة، ثم «تصبح» بشراً. فتلقي الإنسانية علينا خلال مئات من المسارب التي يصب فيها الماضي إلى الحاضر ذلك التراث العقلي والثقافي الذي يرفع

حفظه وجمعه ونقله الإنسانية اليوم بكل ما فيها من نقائص وجهل إلى مستوى أعلى مما بلغه أي جيل من قبل.

العاشرة والأخيرة: *الكتابة والطباعة* : ومرة أخرى نجد خيالنا قاصراً عن حملنا على أجنحته حتى يرْفعنا إلى الحد الذي نلتقط فيه نظرة شاملة، فليس في استطاعتنا تصور أو تذكر عصور الجهل الطويلة وعصور العجز والخوف التي سبقت ظهور الكتابة. ففي تلك القرون الخوالي لم يكن في استطاعة الناس نقل حكمتهم التي حصلوها بالمشقة إلا بالألفاظ المنطوقة الصادرة من الآباء إلى الأبناء. فإذا غفل جيل أو ضل. فقد وجب أن يرتقي الناس سلم المعرفة من جديد. أما الكتابة فقد خلعت على ثمرات العقول نوعاً جديداً من الدوام، إذ حفظت آلافاً من السنين، وعبر آلاف من السنوات في الفقر والخرافة، الحكمة التي اهتدت إليها الفلسفة، والجمال البادي في الدراما والشعر. لقد ربطت الكتابة بين الأجيال بالتراث المشترك، وخلقت تلك المملكة المسماة دولة العقل حيث تجد العبقرية بفضل الكتابة أداة تستمد منها الحياة.

واليوم كما وحدت الكتابة الأجيال، فقد أمكن للطباعة على الرغم من كثرة مباذلها أن توحد بين الحضارات. فلم يعد من الضروري أن تختفي الحضارة قبل فناء كوكبنا الذي نعيش على ظهره. ستغير الحضارة من موطنها، إذ لا نزاع في أن الأرض في كل أمة ستأبى في النهاية أن تهبّ ثمارها لحرث عابث أو ملك مهمل. ولابد أن مناطق جديدة ستفتن بما فيها من أرض بكر الجهود المتطلعة للمعرفة في كل جنس. ولكن الحضارة ليست شيئاً مادياً مرتبطة ارتباطاً لا فكاك فيه كعبيد الأرض قديماً ببقعة معينة من الأرض، بل هي تراكم للمعرفة الفنية technical وخلقَ للثقافة. ولو أمكن نقل هذه المعرفة وهذه الثقافة إلى الأساس الاقتصادي الجديد فلن تموت الحضارة، بل تتخذ لنفسها وطناً آخر. ولا شيء يستحق الخلود سوى الجمال والحكمة، وليس من الضروري في نظر الحكيم أن تخلد بلده إلى الأبد، فسترضى نفسه إذا انتقلت آثارها لتصبح جزءاً من مقتنيات الإنسانية.

لسنا في حاجة إذن أن نقلق من أجل المستقبل. إن ما يشغل بالنا هو كثرة الحرب، فنقع فريسة في هذه الحالة العقلية لأمثال شبنجلر حين أعلن سقوط العالم الغربي. الحق أن هذا الترتيب المتعالم لمولد الحضارات وموتها في دورات منظمة، ترتيب دقيق أكثر مما ينبغي، وأكبر الظن أن المستقبل سيعَبّثُ عبثاً شديداً بهذا اليأس المنتظر من الحساب الرياضي. فقد وقعت حروب في قديمَ الزمان، وهي حروب أسوأ من «حربنا الكبرى». وقد عاش الإنسان وعاشت الحضارة بعدها. ولم تكدْ تمضي خمسة عشر عاماً على موْقعَة وَاترلو حتى أنتجت فرنسا المنهزمة، كما سنرى، من العباقرة ما ملأ كل بيت في باريس. ولم يسبق لتراثنا من الحضارة والثقافة أن كان مستتباً بهذا القدر، ولا كان بمثل هذه الثروة. ونستطيع أن نسهم بنصيب قليل في تنمية هذا التراث ونقله على ثقة منا أن الزمان سيبلى ما فيه من نفاية، ويبقى ما يثبت أنه حق وقيّم ليضيء أجيلا كثيرة .

ولْ ديُورَانْت، *مباهج الفلسفة*، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1956 .

9.2. البدائيُّ في الزَّمانِ والمَكان

سْتَانْلي دِيفِيدْ

كيف نحدد مواقع الشعوب البدائية في الزمان والمكان؟ للإجابة على هذا السؤال سأستخدم التخطيط المؤقت التالي الذي يستند على أربع مراحل كبرى في مراحل التطور. المرحلة الأولى تمتد من أول ظهور للثقافة في العصر الحجري القديم الأدنى، قبل حوالي نصف مليون سنة إلى حوالي سنة 10000 قبل الميلاد. أي أنها فترة تغطي فترة الانتقال من العصر الحجري القديم إلى العصر الحجري الحديث، وهذه الفترة الزمنية الهائلة، رغم تنوعها، تشكل، من وجهة نظر المراحل التالية، *مرحلة الأصول الثقافية*. لكن ما لدينا من معلومات تستند على أدلة آثارية ضعيفة، وتكاد معرفتنا بالأشكال الأصلية أو التي كانت موجودة آنذاك للغة، والتنظيم الاجتماعي، والدين، وما إلى ذلك، أن تكون معدومة، أي أن كل النواحي اللامادية المشكّلة للثقافة غير معروفة لنا. ولن تلقى دراسة الشعوب «البدائية» المعاصرة بأيّ ضوء واضح على هذه الأمور، فمثل هذه البحوث لا تبصّرنا «بفجر الوعي الإنساني» لأننا نقيم الافتراضات على أساس مانجده من أدوات مادية (وجمالية) مصنوعة، معتقدين دائما أن معرفتنا بالجماعات التي لم تصل بعد إلى مرحلة المدنية تنطبق على الأوضاع القديمة، مما يجعل أفكارنا من نوع تحصيل الحاصل. أريد أن أقول إن اصطلاح «البدائي» الأنثرولوجي ينطبق، أو يحب أن ينطبق، على وضع الانسان قبل ظهور المدنية، ويعد أقدم فترات النمو الثقافي الذي وصل مداه في العصر الحجري القديم الأعلى. لكن المؤسسات المعتادة عند الشعوب البدائية التي سأتحدث عنها فيما بعد لها تواريخ طويلة قائمة؛ وبقدر ما أعلم فنحن لم نشهد ولم نحصل على وثائق عن الأصول الأولى لأي من هذه المؤسسات.

تبدأ المرحلة الثانية حوالي عام 9000 قبل الميلاد، وتستمر حتى بداية الشكل القديم لنظام الدولة أو المدنية، أي حوالي سنة 5000 قبل الميلاد في الشرق الأوسط، ولكن في أوقات تختلف كثيراً في بقاع العالم المختلفة. فالشعوب الهامشية مثلا في الهضبة النيجيرية العالية أو في مجاهل غينيا الجديدة لم تأخذ بالانخراط في المجتمع السياسي إلاّ في هذه الأيام. هذه المرحلة من فترة الانتقال ما بين العصر الحجري القديم إلى العصر الحجري الحديث إلى هذا الشكل أو ذاك من أشكال الدولة المبكرة هي فترة نشوء الأشكال الثقافية التي يمكن أن ندعوها «بدائية»، وهي مرحلة قابلة للدراسة والوصف أنثروبولوجياً. وهذه هي الحقبة الزمنية التي يعتبرها كلود ليفي شتراوس «بدائية»، وهي الوضع المستقر الذي بيّنَ لَفْجُوي أن رُوسُو حاول أن يرسم خطوطه العريضة في بحث عن أصول عدم المساواة. ومهما يكن من أمر فإن هذه النقطة التي وصلتها الشعوب في أوقات مختلفة وفي أماكن مختلفة هي التي تلتقي عندها الأبعاد التاريخية والمعاصرة

لمفهوم البدائية بطريقة مقبولة علمياً.

إن البحث عن الأصول لا يمكن الذهاب به إلى مابعد فترة الانتقال ما بين العصر الحجري القديم والحديث بشكل فعال. إذ تشترك حتى أشد الشعوب هامشية ـ رجال الأدغال، والأسكيمو، وربما الاستراليون ـ مع كثير غيرها من الجماعات المحلية في صفات أساسية تجعل من العسير علينا أن نعتبرها ممثلة لمرحلة تطورية أبكر.

وإذا كانت كذلك بشكل من الأشكال فإن الاختلافات لا تهمنا في سياق بحثنا الراهن. وإذن يشير اصطلاح «البدائية» إلى مؤسسات واسعة الانتشار، حسنة التنظيم، وجدت قبل ظهور المدنيات القديمة بقليل، ولا يشير من الناحية التاريخية إلى فترة كانت الأصول الثقافية فيها على وشك الظهور، ولا من الناحية النفسانية إلى فترة كانت فيها العمليات التي تسمى بالعمليات الأولية تجد التعبير المباشر عن نفسها.

غير أن هذه الأنماط المؤسسية البدائية لا تختفي مع ظهور المدنيات القديمة، أي مع بدء المرحلة الثالثة من مراحل التخطيط المؤقت الذي يشمل المجتمعات السياسية في حوض البحر الأبيض المتوسط، والجزء الأقصى من الشرق الأوسط، والشرق الأدنى، والعالم الجديد.

تضم هذه المجتمعات القديمة شعوباً بدائية أو في حالة الانتقال من الوضع البدائي إلى الوضع الفلاحي، أو تحولت إلى شعوب فلاحية تماماً، تتأثر ثقافياً بالمراكز التسويقية وتعتمد عليها اقتصادياً. وهي ذات مدن «قبل الصناعة» يقوم مواطنوها ورقيقها بالعمليات التجارية والاحتفالية والإدارية والعسكرية. وأغلب الظن أن معظم سكان العالم ما يزالون يعيشون في هذه البيئة الاجتماعية القديمة التي تبدو مستنفذة. ومن المؤكد أن معظم من درسهم الأنثروبولوجيون موجودون في هذه أو تلك من البنيات السياسية القديمة، سواء أحافظت على تكاملها أم لا. وفي بعض الحالات تكون العوامل التي تشد إلى المركز قد اختفت، لكن الجماعات المحلية تستمر في العيش وفي التعبير عن ارتباطاتها السابقة، كما هي الحال بين فلاحي ما بين الأمريكيتين، والهاوسا [في إفريقية]، وفي المثال التاريخي الذي تزودنا به نورمندي في القرون الوسطى بعد تجزؤ امبراطورية شارلمان.

لابدّ من التأكيد مرة ثانية أن هذه المرحلة الثقافية الثالثة يمكن أن تتطور قبل ظهور الزراعة والكتابة أو في غيابهما المطلق. فالمزارعون المتقدمون في غرب إفريقية مثلاً أنتجوا فائضاً كبيراً جعلهم يتمكنون من إقامة تنظيم ضمَّ (أ) نظاماً معقداً من الضرائب والتجنيد الإجباري، (ب) نظاماً طبقياً متطوراً، (ج) بيروقراطية بدائية كانت وظيفتها الأولى هي الإدارة المالية العسكرية لمناطق جغرافية حسنة التحديد، (د) قوانين مدنية عملية وضعت أصلا لتحسين كفاءة جمع الضرائب والتجنيد، (هـ) زعماء أو ملوكاً بدأوا يتمتعون بقوة دنيوية ضمن بنية سياسية ناشئة احتفظت بالكثير من أشكال المؤسسات البدائية السابقة، مع تحوير ماهيتها. وتستند هذه المجتمعات الزراعية المتقدمة في نفس الوقت على القوة المستمدة من قاعدة تبقى بدائية حقاً

حسب معايير سأحاول الإشارة إليها فيما بعد، وتستمد بقاءها منها.

أما المرحلة الثقافية الرابعة فهي الدولة الحديثة، أي المدنية المعاصرة التي تتزامن مع أقصى درجات التسييس الاجتماعي. وقد بدأت هذه العملية مع الثورتين التجارية والعلمية، واستمرت خلال الثورة الصناعية في أوربا الغربية. وهي تنتشر الآن انتشاراً سريعاً، بأشكال مختلفة في بقاع العالم. ومع تقدم المجتمعات ذات التسييس الأقصى تتهاوى المميزات البدائية والقديمة ضمن حدودها وخارج حدودها. وبتعبير آخر، أصبحت الصفات البدائية التي تمكنت من البقاء تحت السطح أو في الأنماط الفكرية الشكلية للمدنيات القديمة وبين الشعوب المعزولة أكثر من غيرها، ضحية للثورة الشاملة التي أشعلها امتداد المدنية الحديثة. إن الصفات البدائية حقا وتلك التي بلغت أقصى درجات التمدن هي، في اعتقادي، صفات متعارضة إلى أقصى ما يمكن للصفات الثقافية أن تبلغه من تعارض ضمن حدود الوضع الانساني القائم. وهذه، على أي حال، هي حقيقة التاريخ الراهنة، وهي المشكلة التي يسعى هذا البحث إلى مواجهتها، لأن مرض المدنية يكمن، في رأيي، في عجزها عن ضم البدائية إليها، إذ أنها لن تتجاوز حدودها إلا إذا ضمتها.

ستانلي ديفيد، البحث عن البدائي، ضمن كتاب أشيلي مونتاغيو، البدائية؛ منشورات علم المعرفة، الكويت، 1982، ص. 168-172.

10.2. رحلَةُ حيّ بنْ يقْظَانَ منَ الطّبيعَةِ إلى الثّقافَةِ أبُو بَكر بنُ طُفَيْل

فلما قارب حي بن يقظان سبعة أعوام اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً جعل بعضه خلفه وبعضه قدامه، وعمل من الخوص والحلفاء شبه حزام على وسطه علق به تلك الأوراق [...] واتخذ من أغصان الشجر عصيا سَوَّى أطرافَهَا وعدل متْنَهَا وكان يهش بها على الوحوش المنازعة له فيحمل على الضعيف منها ويقاوم القوي فنبل بذلك قدره عند نفسه بعض نبل. ورأى أن لِيَدِهِ فضلا كثيراً [...] إذ يمكن له بها من سَتْرِعَوْرَتِهِ واتخاذ العصى التي يدافع بها عن حوزته ما استغنى بذلك عن الذنب والسلاح الطبيعي (36-37)

فمتى وقع بصره على نبات حجبه عن الشمس حاجب أو تعلق به نبات آخر يؤذيه أو عطش عطشاً يكاد يفسده أزال عنه ذلك الحاجب آن كان مما يزول وفصل بينه وبين النبات المؤذى بفاصل لا يضر المؤذي وتعهده بالسقي ما أمكنه. ومتى وقع بصره على حيوان قد أرهقه سبع أو نشب في أشتوطة أو تعلق به شوك أو سقط في عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه أو مسه ظمأ أو جوع تكفل بإزالة ذلك كله عنه جهده وأطعمه وسقاه، ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقي نبات أو حيوان وقد عاقه عن ممره ذلك عائق من حجر سقط فيه أو جرف انهار عليه أزال

ذلك كله عنه. ومازال يُمعِنُ في هذا النوع من ضروب التشبيه حتى بَلَغَ فيه الغاية وأما الضرب الثاني فكان تشبهه بها فيه أن ألزم نفسه دوام الطهارة وإزالة الدنس والرجس عن جسمه والاغتسال بالماء في أكثر الأوقات وتنظيف أظفاره وأسنانه ومغابن بدنه وتطييبها بما أمكنه من طيب النبات وصنوف الأدهنة العطرة وتعهد لباسه بالتنظيف حتى كان كله يتلألأ حسنا وجمالاً ونظافة وطيباً. (114-116)

فشرع أسال في تعليمه الكلام أولا بأن كان يشير له إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه ويحمله على النطق فينطق بها مقترناً بالإشارة حتى علمه الأسماء كلها. ودرجه قليلا قليلاً حتى تكلم في أقرب مدة فجعل أسال يسأله عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة فأعلمه حي بن يقظان أنه لايدري لنفسه ابتداء ولا أباً ولا أماً أكثر من الظبية التي ربته ووصف له شأنه كله وكيف ترقى في المعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول. فلما سمع أسال منه وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس، العارفة بذات الحق عز وجل ووصف له ذات الحق تعالي وجل بأوصافه الحسنى ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين لم يشك أسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان. (143-144)

أبو بكر بن طفيل *رسالة حي بن يقظان، في أسرار الحكمة المشرقية.*

11.2. منطَلَقُ التّاريخ الثّقافيِّ للإنسَان

ج. بْرُونُوفسْكِي

إن تاريخ الانسان مقسم بشكل غير متكافئ. فقد عاش الانسان ما لايقل عن مليون عام وهو يهيم على وجهه في مجموعات أسرية يجمع غذاءه من ثمار النبات البري ويصيد أحياناً بعض الحيوان ليأكله نيئاً مع أسرته، وكانت معيشته هذه أقرب إلى معيشة الحيوان. ثم هناك التاريخ الثقافي للإنسان، ويشمل الانطلاقة الحضارية الضخمة التي تفصلنا عن بعض القبائل البدائية التي لا تزال تعيش معتمدة على الصيد في إفريقيا، أو القبائل التي تعيش بجمع الغذاء من البيئة في استراليا. وقد استغرق هذا التطور الحضاري عدة آلاف من السنين فقط، ويمكن القول أنه بدأ منذ فترة تتراوح بين عشرة آلاف وعشرين ألف عام، وبتحديد أكثر منذ ما يقرب من إثني عشر ألف عام.

وستكون فترة الاثني عشر ألف عام الأخيرة هذه محور حديثي واهتمامي، إذ أنها تتضمن تقريباً جميع مراحل تقدم الانسان وارتقائه، والبون شاسع في المقياس الزمني بين فترة

معيشة الانسان الأول شبه الحيوانية وفترة التقدم الثقافي. فبينما الفترة الأولى تمتد إلى مليون أو مليوني عام تمتد الفترة الثانية إلى أقل بكثير من عشرين ألف عام. وفيها تمكن الانسان من التقدم المذهل من إنسان يعيش معيشة بهيمية بدائية إلى إنسان متحضر لديه حصيلة ثقافية هائلة وخبرات وأهداف طموحة.

إن النقطة المهمة بالنسبة للتطور الحضاري هي مرحلة البداية والانطلاق. والسؤال المطروح في هذا المجال هو: لماذا بدأ التطور الحضاري، الذي جعل الانسان سيداً على الأرض، منذ فترة قريبة نسبيا ولم يبدأ قبل ذلك؟ فقبل عشرين ألف عام تقريبا كان الانسان في كل بقاع الأرض التي وصل إليها يهيم ويأكل ما تنبته الأرض أو يصطاد قوته. وكانت أحدث أساليبه أن يظل على مقربة من قطيع متنقل تماماً كما لا تزال تفعل قبائل اللاب Lapps السويدية، ثم تغير ذلك قبل عشرة آلاف سنة إذ أخذ الانسان يدجن بعض الحيوانات ويزرع بعض النباتات، وكان هذا هو التغير الذي انطلقت منه المدنية. ولعله شيء يفوق المعتاد أن ينطلق التحول الحضاري قبل إثني عشر ألف عام فقط. ولابد أن تفجّرا غير عادي قد جرى قبل ميلاد المسيح بعشرة آلاف عام. ولكنه كان تفجّراً من النوع الهادئ؛ فقد كان نهاية العصر الجليدي.

وكان على هذا المخلوق الذي جاب الأرض وهام على وجهه مليونا من السنين ـ أن يتخذ قراره الحاسم: هل يتوقف عن حياة البداوة المترحلة ويصبح قرويا؟ وواضح من الكتب المقدسة أن الانسان دخل في مرحلة مضنية من صراع الضمير قبل أن يتخذ قراره في هذا الشأن. وأعتقد بأن المدنية تعتمد على هذا القرار. أما بالنسبة للأناس الذين لم يتخذوا ذلك القرار الحاسم فلم يبق منهم إلا قلة على قيد الحياة. فثمة قبائل بدو رحل لا تزال تعيش ردة إنسانية هائلة تجوب الأرض من بقعة لأخرى سعياً وراء الكلأ والماء كقبيلة البختياري في إيران وما عليك إلا أن ترافق تلك القبيلة في ترحالها لتدرك بأن المدنية لا يمكن أن تنمو مع الترحال.

ج برونوفتسكي، *ارتقاء الانسان*. منشورات عالم المعرفة الكويت، 1981، ص. 13-15.

12.2. المظَاهِرُ الأوّليـةُ للحَضَـارةِ

قُسْطَنْطِين زُرَيق

إننا نلحظ بادئ الأمر المظاهر الحضارية الناشئة عن صنع الانسان في الطبيعة المحيطة به. وهو صنع يقصد الانسان به، كما قلنا، إلى حماية نفسه من عوامل الطبيعة المؤذية والتغلب على موانعها وحدودها وإلى ضمان عيشه وسد حاجاته المادية باستغلال إمكانياتها ومواردها. ويتمثل هذا الصنع في ثلاثة أنواع من المظاهر. يتمثل أولاً في الأدوات والآلات التي يخترعها الانسان لاصطياد الحيوان، أو لحراثة الأرض، أو لحياكة الثياب، أو للتنقل من مكان إلى آخر، أو للاتصال بالآخرين، أو لمحاربة الأعداء، أو لأي غرض آخر من الأغراض الكثيرة التي ينصرف

إليها لكفالة عيشه ووقاية نفسه وزيادة قوته وثروته ومد نفوذه وسلطانه. وقد جذب هذا الصنع الانساني نظر البعض فجعلوه خاصة الانسان الأولى وعرّفوا الانسان بأنه المخلوق الصانع homo faber. ولهذا التعريف ما يسنده إذ يدل على ميزة إنسانية بارزة، وإن لم تكن في نظرنا الميزة الأولى أو الأوفى دلالة على معاني الانسانية. ومهما يكن موقفنا من هذا التعريف، فمما لاشك فيه أن الأدوات والآلات هي مظهر هام من المظاهر التي تميز حضارة ما عن سواها، كما تميز المراحل المختلفة للحضارة الواحدة. وهي تختلف من حيث البساطة أو التعقد، والغلظة أو الدقة، والبدائية أو الاكتمال، ولكنها جميعاً ـ من الحجر المدقوق إلى الدولاب إلى المطرقة والسندان إلى المرجل البخاري إلى المحرك الكهربائي إلى الآلة الالكترونية الحسابية التي تكاد تداني دماغ الانسان إلى الكثير الذي لا يحصى من أمثالها ـ عنوان للمجتمع الذي ولّدها وللحضارة التي أبدعتها. ولا بد للمؤرخ الذي يدرس الحضارات الماضية أو لمن يبحث في الحياة الحضارية القائمة اليوم من أن يلحظ هذا المظهر ويهتم به ويستكشف دلالاته ومعانيه.

أما النوع الثاني من المظاهر الحضارية التي يتمثل بها صنع الانسان في الطبيعة فهو المنتجات الحاصلة من استخدام هذه الأدوات، كالمحاصيل الزراعية، والسلع التجارية، والمصنوعات والمنشآت. فالحبوب والخضار والثمار، والألبسة على أنواعها، والعربات والسيارات، والأسلحة والأجهزة الحربية. والبيوت وما تحتويه من أثاث ورياش، والكتب والمجلات، والراديو والسينما وسائر وسائل التسلية والاستمتاع ـ كل من هذه وأمثالها من المنتجات المصنوعة بالآلات والأدوات، المهيأة للإستهلاك هي أيضاً عنوان للحضارة، أو للمرحلة الحضارية، التي تنتج فيها. وتبدو، كالأدوات، على درجات متفاوتة من البساطة أو الدقة، ومن القلة أو الكثرة، ومن التشابه أو التنوع، فتكون هذه الحالات والأوصاف دلالات على الأوضاع الحضارية، ويكون التفاوت بينهما دليلاً على ما بين هذه الأوضاع من تمايز وتفاضل.

على أن هذين النوعين من المظاهر الحضارية اللذين يتمثل بهما صنع الانسان في الطبيعة ـ أدوات الانتاج، وما ينتج بها ـ ليسا في الواقع سوى حصائل للنوع الثالث ووسائل لفعله ونموه وتطوره. ونعني بهذا النوع قدرة الانسان على تطويع الطبيعة ودفع عواديها واستدرار ثرواتها. هذه القدرة التقنية أو المهارة التكنيكية هي التي يبدو فيها الانسان، بأجلى ما يبدو، صانعاً في الطبيعة: مستخرجاً مركباً مكيفاً مخترعاً مستكشفاً. إنها ذخيرة من المعرفة الناشئة عن التجربة والاختبار، اكتُسب بادئ الأمر ببطء وعسر، ثم ما فتئت تغزو وتتزايد خلال العصور، حتى غدت اليوم معيناً زاخراً، بل سيلاً جارفاً، متدفقاً من شتى منابع الصنع ومصادر العلم والاختصاص. لقد كانت قدرات ومعارف متفرقة، ثم أخذت تنتظم فيما بينها. وأخذ الانسان يستكشف تباعاً المبادئ التي تنشأ عنها والروابط التي تجمعها، فغدت «علمية» بروحها ومنهجها ونتاجها. وبهذا كوّنت أحد المجريين المتلاقيين المتفاعلين اللذين يتألف منهما العلم، ونقصد به المجرى التقني التطبيقي الذي يساير المجرى النظري ويمده ويستمد منه، ويعمل وإياه بقوة واستمرار في تنمية

قدرة الانسان على الطبيعة وفي توسيع إدراكه لها وفهمه لسننها وقوانينها.

هذه القدرة التقنية المتزايدة المنتشرة هي، كما هو معروف، من أعظم مزايا الحضارة الحديثة إن لم نقل أعظمها. على أننا لن نعمد هنا إلى النظر فيها وتحليلها في وضعها الحاضر، فلهذا مكان آخر من هذا الكتاب. وإنما جلّ ما نبغيه الآن هو أن نؤكد أن القدرة التقنية الحاصلة في أية حضارة أو في أية مرحلة حضارية، والبادية في ماتتمتع به تلك الحضارة من أدوات إنتاج أو حاجات استهلاك، هي مظهر هام من مظاهر ودليل من أبرز دلالاتها.

وشيء آخر نلحظه عن هذه القدرة التقنية وعما يلازمها من مظاهر صنع الانسان في الطبيعة: هو أنها من أسرع العناصر الحضارية انتقالاً من مجتمع إلى مجتمع ومن حضارة إلى حضارة، ومن أشد هذه العناصر قابلية للتلاقي للتزايد والتكامل. ولعل هذه الميزة الأخيرة هي التي تدعو فريقاً من الباحثين إلى اعتبار القدرة التقنية أوفى المظاهر دلالة على التحضر. فإذا كانوا من القائلين بتعدد الحضارات واختلافها صنفوا هذه الحضارات بحسب حظها من هذه القدرة. وإذا كانوا من الذين يعتقدون بحضارة إنسانية واحدة متطورة اتخذوها دليلاً على درجة التطور، أو صنفوا بحسبها المراحل والعصور المتتابعة التي جازتها هذه الحضارة. ويبنى هذا التصنيف أحياناً على المواد المختلفة التي استطاع الانسان أن يطوعها ويصنع منها أدواته وحاجاته أو يستخدمها في سبيل هذا الصنع. وعلى هذا الأساس يقسم البعض التاريخ الانساني إ لى العصور الحجرية، فعصر النحاس، فعصر الحديد، فعصر الفولاذ، فعصر البخار، فعصر الكهرباء، فعصر الذرة. أو يميزون عصوراً أخرى من هذا القبيل. وبسبب أهمية المعادن لتوفية حاجات الانسان الحضارية وما لاستخراجها واستخدامها من دلالة على قدرة تقنية مكتسبة. يُتخذ التعدين مظهراً رئيسياً من المظاهر الدالة على انتقال البشرية، أو أي مجتمع من مجتمعاتها، من ظلمات «ماقبل التأريخ» إلى نور «التأريخ» أو من المراحل البدائية إلى مراحل التحضر.

ويتبع هذا التصنيف أحياناً أخرى السمة الغالبة التي تتسم بها القدرة التقنية من حيث طرق الانتاج وأساليبه. وهنا أيضاً تبدو أدوار وعصور مختلفة متتابعة. فثمة الدور القنصي، والدور البدوي، والدور الزراعي، والدور التجاري، والدور الصناعي، والمراحل المختلفة في كل من هذه الأدوار، وبخاصة في الثلاثة الأخيرة منها. (ومن الذين يصنفون هذا التصنيف من يشك في صحة اعتبار الدور التجاري دوراً قائماً بذاته ـ على بروز التجارة في بعض العصور كما حدث في أوروبا في القرون الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر ـ وذلك على أساس أن التجارة تلازم الزراعة والصناعة في كل جيل من الأجيال وتتطور بتطورهما). ونظراً لأهمية الاستقرار في نشوء الحضارة، كما رأينا سابقاً، تُتخذ الزراعة في هذا النوع من التصنيف، كما يتخذ التعدين في النوع السابق مظهراً من مظاهر الانتقال من الحياة البدائية إلى حياة الحضارة والتأريخ، فتعبر فاتحة للعصور التأريخية والمراحل الحضارية في كل مجتمع من المجتمعات أو في المجتمع الانساني بوجه عام.

قسطنطين رزيق، *في معركة الحضارة*. بيروت، 1973، ص. 83-86.

13.2. السُّوسْيُوبيولُوجْيَا: ثقَافَتُنَا ذاتُها مُسَجّلةٌ فِي خَلاَيَانَا
جي سورمَان

إن التطور الدأرويني قد اصطفي لدى النمل هاته السلوكات الاجتماعية المعقدة والملائمة لتكاثرها. وهذه السلوكات كلها موروثة ومنقولة عبر الخلايا الوراثية. ليس لدى النمل أي شيء ينتمي إلى الثقافة أو ينقله الوسط. فهذه الحشرات الاجتماعية غير معنية بالنقاش ثقافة/طبيعة، فطري/ مكتسب. فكل شيء لديها فطري وطبيعي [...] أما بالنسبة للكائن البشري، فإن لدينا فيما يرى إدوارد ويلسون E.O.Wilson (مؤسس السوسيوبيولوجيا) صعوبة في التعرف على مقدار انشراطنا لبيولوجيتنا، وأن ما نعتقد أنه يشكل ثقافتنا المكتسبة هو في الواقع أمر مسجل في تراثنا الخلوي التناسلي [...] إن رواد السوسيوبيولوجيا يرجحون أن سلوك الكائنات الحية رهين بالاصطفاء الطبيعي وليس إلى الانتقال الثقافي. [...]

وحسب ويلسون فإن النقاش الحقيقي الدائر اليوم لا يتواجه فيه الداروينيون واللاداروانيين. فنظرية التطور نظرية صحيحة ولا غبار عليها، والنقاش يدور داخل الداروينية وفي إطارها. فالبعض مثل ستيفن غولد S.Gould يعتبرون أن التطور ينطبق على كل الانواع الحية حتى ظهور الانسان. لكنهم يرون أن الانسان العارف Homosapiens، قد توقف، منذ ظهوره، عن التطور وأن ذهنه يوفر له حرية كاملة، غير مبرمجة قبليا. وحسب هذه المدرسة فإن الثقافة قد حلت محل الطبيعة، كعنصر فاعل في تطور الانسان. أما المدرسة الثانية، وهي السوسيوبيولوجيا، فترى أنه من التناقض القبول بأن الدماع هو نتاج التطور والقول في نفس الوقت بأن هذا الدماغ قد انفلت بعد ذلك من أي إكراه بيولوجي [...]

لقد بين ويلسون في كتابه الأساس Sociobiology الصادر سنة 1973 أن بإمكان هذا العلم الجديد أن يتنبأ بالسلوكات الانسانية. لكن تحت وطأة النقد، وتطور البحث أخذ ويلسون يعتقد بأن الاصطفاء التوالدي يفسر أقل فأقل سلوكاتنا كلما ابتعدنا عن حالتنا البدائية. فهو يقبل بأن التطور الثقافي قد واصل منذ آلالف السنوات المهمة التي كانت موكولة للتطور الطبيعي. لكن ذلك لم يحدث بصفة كلية وشاملة: فخلايانا الوراثية ما تزال تقود ثقافتنا، أحيانا تتراخى حتى تصبح غير مرئية، لكنها موجودة دوما على وجه الترجيح. وفوق ذلك فإن هناك فيما يرى ولسون نوعاً من التفاعل المتبادل، و«نوعاً من التقييم المشترك للثقافة والطبيعة». فبعض السلوكات الثقافية تنتهي إلى أن تتسجل في تراثنا التناسلي: إذ تكفي بضع آلاف من السنوات ليتحقق ذلك. وعلى كل حال فليس من الممكن، في نظر ويلسون، أن نعتبر قبليا أن كل تغيير تاريخي هو أساسا تغير ثقافي، وأن ليس له بعد خلوى وراثي»

Guy Sormann E. Wilson, Nous sommes les prisonniers de nos génes *in* **LesVrais penseurs de notre temps**, Livre de poche, Fayard 1989, p. 94-99.

14.2 . الطّبيعَةُ - الإنْسَانُ - الحَضَارَة
فرويد

لقد تكلمنا للتو عن معاداة الحضارة، المتولد عما تمارسه وعما تتطلبه من نكران للغرائز. هل تتصورون جميع تلك النواهي وقد رفعت؟ في هذه الحال سيكون في وسعكم أن تستولوا على كل امرأة تروق لكم، بدون تردد، أو أن تقتلوا منافسكم أو كل من يقف في طريقكم، أو أن تختلسوا من الآخر ما شئتم من أملاكه من دون أن تأخذوا موافقته ! ألا كم سيكون ذلك جميلاً، وما أكثر الملذات التي ستقدمها لنا الحياة في هذه الحال ! لكن الصعوبة الأولى لا تلبث في الحقيقة أن تنكشف بسرعة. فلقريبي نفس ما لدي من رغائب، ولن يعاملني بمراعاة أكبر من تلك التي سأعامله بها. وفي الواقع، لو حطمت القيود التي تفرضها الحضارة، فلن يمكن لغير انسان واحد أن يتمتع بسعادة لا محدودة، هو الطاغية، الدكتاتور الذي يكون قد احتكر جميع وسائل الردع والقسر، وفي هذه الحال لن تعوزه المسوغات والاسباب لكي يتمنى أن يتقيد الجميع بهذه الوصية الحضارية اليتيمة على الأقل: لا تقتل.

لكن كم يكون المرء جاحداً للجميل، حسير النظر، لو طمح إلى إلغاء الثقافة ! فلو ألغيت الثقافة لما بقي شيء آخر سوى الحالة الطبيعية، وهذه يصعب تحملها أكثر من الحضارة بكثير. صحيح أن الطبيعة لا تطلب منا أن نحد من غرائزنا، بل ترخي لها حبل الحرية كاملاً، لكن لها طريقتها، وهي طريقة فعالة للغاية، في تقييدنا: فهي تقضي علينا بكل برود وقسوة ووحشية، على ما نتصور وتفعل ذلك بالضبط إرضاء لنا في بعض الأحيان. وإنما بسبب هذه الأخطار التي تتهددنا بها الطبيعة اختصرنا المسافات فيما بيننا وتقاربنا وأوجدنا الحضارة التي من مبررات وجودها تمكيننا من الحياة المشتركة. وفي الحق، إن المهمة الرئيسية للحضارة، مبرر وجودها الأول، أن تحمينا من الطبيعة.

ونحن نعلم أنها تؤدي هذه المهمة في العديد من المجالات على خير وجه، وأنها ستؤديها في المستقبل، بلا شك، على وجه أفضل أيضاً. لكن ما من إنسان يعلل نفسه بوهم أن الطبيعة قد روضت، وقليلون هم الذين يجرؤون على أن يأملوا في تسخيرها بكاملها ذات يوم للإنسان. وإليكم العناصر التي تهزأ بكل نير قد يحاول الانسان فرضه عليها: الأرض التي تزلزل وتنشق وتبتلع الانسان وما صنعت يداه؛ الماء الذي يثور ويفيض ويغرق كل شيء، العاصفة التي تكنس كل ما في طريقها. وهي ذي كذلك الأمراض التي بتنا نعلم منذ أمد قصير، ليس إلا، أنها تنشأ عن هجوم كائنات حية أخرى. وانظروا أخيراً إلى لغز الموت الموجع، الموت الذي لم نوجد له حتى الآن أي ترياق والذي لن نجده له أبداً. أن الطبيعة بهذه القوى. تنتصب في وجوهنا معادية، عظيمة، قاسية، لا تشفق ولا ترحم. وهي تذكرنا أيضاً بضعفنا وعوزنا اللذين كنا نأمل أن ننجو

منهما بفضل كد حضارتنا وكدحها. وإنه لواحدٌ من أندر المشاهد الرائعة والنبيلة التي يمكن أن يقدمها البشر أن نراهم يواجهون كارثة من كوارث العناصر الطبيعية وقد تناسوا خلافاتهم ومشاحناتهم وخصوماتهم التي تفرّق بينهم كي يتذكروا مهمتهم الكبرى المشتركة: الحفاظ على الانسانية في مواجهة قوى الطبيعة المتفوقة.

إن الحياة ليصعب تحملها بالنسبة إلى الفرد كما بالنسبة إلى الانسانية بوجه عام. فالحضارة التي يشارك فيها تفرض عليه درجة محددة من الحرمان، ويسبب له الناس الآخرون مقداراً معيناً من الألم، إما بخرقهم تعاليم هذه الحضارة وإما بسبب نقصها وعدم كمالها. أضف إلى ذلك المصائب التي تنزلها به الطبيعة الجامحة غير المروضة، والتي يطلق عليها اسم المقادير. وقد ينجم عن ذلك قلق وهم دائمان من النوائب، واذلال خطير للنرجسية الطبيعية. ونحن نعلم ما رد فعل الفرد على الأضرار والخسائر التي تنزلها به الطبيعة وسائر بني الانسان: فهو يواجه مؤسسات هذه الحضارة بمقاومة يتناسب حجمها وآلامه، ويقف من الحضارة بالذات موقف العداء. لكن كيف يذود عن نفسه خطر قوى الطبيعة أو المقادير العليا التي تتهدده بمثل ما تتهدد به سائر بني الانسان؟

إن الحضارة تعفيه من هذه المهمة مثلما تعفي سائر الناس، وبنفس الطريقة. وأنه لمما يلفتُ النظر أن جميع الحضارات تسلك هنا المسلك عينه. فالحضارة لا تتوقف لحظة واحدة في أدائها لمهمة الدفاع عن الإنسان ضد الطبيعة، ولكنها تغير فقط منهجها. والمهمة هنا متعددة الوجوه: فشعور الانسان الخاص بعزته وكرامته، المعرض على الدوام إلى التهديد، يصبو ويتطلع إلى عزاء وترضية، والكون والحياة لابد من تحريرهما من مخاوفهما، ثم إن الفضول البشري، الذي لاشك في أن حافزه يكمن في أقوى الاعتبارات العملية، يتطلب جواباً.

الخطوة الأولى إذن في هذا الاتجاه هي بحد ذاتها تجلية عظيمة. وجوهرها «أنسنة» الطبيعة. فنحن لا نستطيع أن نواجه قوى ومقادير لا شخصية، فهي تبقى غريبة وأجنبية عنا أبداً. لكن إذا كانت نفس الأهواء التي تموج في نفوسنا تضطرم في قلب عناصر الطبيعة، وإذا لم يكن الموت أمراً عفوياً وإنما فعل عنيف ناجم عن إرادة خبيثة، وإذا كنا نحن أنفسنا محاطين في كل مكان من الطبيعة بكائنات تضارع وتشبه الآدميين الذين يحيطون بنا، فإننا نتنفس الصعداء عندئذ، ونشعر وكأننا في بيوتنا وان كنا في جوف ما هو خارق للطبيعة، ونستطيع بالتالي أن نتهيأ نفسياً لخوفنا الذي ما كنا لنعرف له معنى من قبل. وقد نبقى عزلاً من السلاح، ولكننا لا نعود مشلولين بدون أي أمل، بل نستطيع على الأقل أن نرد، بل لعلنا لسنا حتى عزلا من السلاح: إذ يسعنا بالفعل أن نلجأ في مواجهة تلك الكائنات العليا العنيفة إلى نفس الطرائق التي نستخدمها داخل مجتمعاتنا البشرية، فنحاول أن نتملقها ونهدئها ونرشوها. ونختلس بالتالي من خلال تأثيرها هذا عليها جزءاً من سلطانها. وهذه الاستعاضة عن علم طبيعي بعلم نفسي لا توفر لنا سوى انفراج فوري، ولا تدلنا على الطريق الواجب اتباعه للسيطرة على الوضع بأحكام أكبر.

فرويد، مستقبل وهم، دار الطليعة، بيروت، ص. 21 - 24.

3. ترويض الثقافة للطبيعة

1.3. التَّاريخُ في الطَّبِيعَةِ

جُودُولِيه

إنَّ الحدودَ بين الطّبيعة والثقافة، والتمييز بين ما هو مادي وما هو فكري تَميلُ إلى الامّحاء عندما نحلل القسم من الطبيعة الذي هو خاضع مباشرة للإنسان، منتج أو معاد إنتاجه من طرف الانسان (الحيوانات والنباتات والأدوات والأسلحة والملابس ...). هذه الطبيعة التي هي خارجية بالنسبة للإنسان ليست خارجية بالنسبة للثقافة والمجتمع والتاريخ. فهي ذلك الجزء من الطبيعة الذي تم تحويله بواسطة الفعل الانساني ومن ثمة بواسطة فكر الانسان. إن هذا القسم واقع مادي وواقع فكري في نفس الوقت، أو على الأقل فهو مدين في وجوده للفعل الواعي الذي يقوم به الانسان في الطبيعة، وهو الفعل الذي لا يمكن أن يوجد ولا أن يعيد إنتاج نفسه بدون أن تتدخل منذ البداية لا فقط الوعي، بل الفكر بجانبه الواعي وغير الواعي، الفردي والجماعي، التاريخي وغير التاريخي . وهذا الجزء من الطبيعة هو الطبيعة المتملكة والمؤنسنة، أي التي أصبحت مجتمعاً؛ أو التاريخ مسجلاً في الطبيعة.»

Godelier, M: L'idéel et le réel. Fayard 1984, p. 13-14.

2.3 . الحَضَارَةُ وتَسْخِيرُ الجِنْس

فُرُويْـد

بديهي أن الحضارة من جهتها لا تنزع إلى توسيع الدائرة الثقافية فحسب، بل تسعى أيضاً، وبالقدر نفسه، إلى تضييق الحياة الجنسية. فمنذ طورها الأول، طور الطوطمية، تنطوي سننها على تحظير اختيار الموضوع من بين المحارم، وهو تحظير يعادل في أرجح الظن أعنف بتر وأدمى تشويه فرض على مر الزمن على حياة الحب لدى الكائن الإنساني. وبقوة المحرمات والشرائع والأعراف، تفرض قيود جديدة على الرجال والنساء على حد سواء. لكن الحضارات لا

تقطع جميعها هذا الشوط الطويل على هذا الطريق؛ فبنية المجتمع الاقتصادية تمارس بدورها تأثيرها على المقدار الذي يمكن أن يبقى قائماً من الحرية الجنسية. ونحن نعلم جيداً أن الحضارة تنصاع بصدد هذه النقطة للضرورات الاقتصادية، لأنها مكرهة على أن تقتطع من الحياة الجنسية مقداراً غير قليل من الطاقة النفسية كي تستخدمه لأغراضها. وهي تتبنى هنا سلوكاً مماثلاً لسلوك قبيلة أو طبقة من السكان تستغل وتنهب قبيلة أو طبقة أخرى منهم بعد أن تكون قد أخضعتها لسيطرتها. فالخوف من تمرد المضطهدين يحض على تدابير وقائية أشد صرامة. وقد بلغت حضارتنا الأوروبية الغربية، كما تبين لنا، نقطة أوج في هذا المسار. ولكن لئن بدأت بتحظير صارم لأي تظاهرة للجنسية الطفلية، فإن هذا الفعل الأول له كامل تبريره من وجهة نظر علم النفس، لأن حجز رغبات الراشد الجنسية المضطرمة لاحظ له في النجاح ما لم يمهد له منذ الطفولة بعمل تحضيري. أما ما ليس له من مبرر البتة فهو مغالاة المجتمع المتحضر في هذا السبيل إلى حد نفي هذه الظاهرات الجلية السافرة التي ليس أسهل من إثبات وجودها. فاختيار الموضوع من قبل فرد بالغ جنسياً سيُحصر بالجنس الآخر، وسيجري تحظير معظم التلبيات الخارجة عن النطاق التناسلي بوصفها انحرافات. وضروب الحظر المتنوعة هذه تعبر عن مطلب حياة جنسية متماثلة للجميع؛ وهذا المطلب، بتعاليه على التفاوتات التي يشتمل عليها التكوين الجنسي الفطري أو المكتسب للكائنات الإنسانية، يحرم عدداً لا يستهان به منها من اللذة الايروسية، ويغدو بالتالي مصدراً لظلم فادح. وقد يتمثل نجاح هذه التدابير الرادعة عندئذ في الواقعة التالية: فالاهتمام الجنسي يندفع برمته، على الأقل لدى الأفراد الأسوياء الذين لا يتعارض تكوينهم مع هذا النوع من رد الفعل، في «أقنية» تركت مفتوحة، وهذا من دون أن يتعرض ذلك الاهتمام لأي هدر أو نقصان. لكن الشيء الوحيد الذي يبقى حراً وفالتاً من ذلك الحظر، أي الحب الجنسي والتناسلي الغيري، يقع بدوره أسير تقييدات جديدة تفرضها الشرعية وأحادية الزواج. فالحضارة المعاصرة لا تترد في المجاهرة باعترافها بالعلاقات الجنسية شرط أن يكون أساسها القران الذي لا فصام له، والذي يعقد مرة واحدة ونهائية، بين الرجل والمرأة، كما لا تتردد في إعلان عدم قبولها بالجنسية بوصفها مصدراً مستقلا بذاته للذة، وفي إعلان عدم استعدادها للتسليم بها إلا بصفتها عامل تكاثر ما أمكن لأي شيء آخر أن ينوب منابه حتى يومنا هذا.

طبيعي أن ذلك هو الشطط بعينه. وكل إنسان يعلم أن هذه الخطة قد ثبت عدم صلاحها للتطبيق، ولو لأجل قصير. والحق أن الضعفاء هم وحدهم الذين أمكن لهم أن يتكيفوا مع مثل تلك القيود الواسعة على حريتهم الجنسية. أما أصحاب القوة والعزيمة فلم يقبلوا بها إلا مقابل منحهم تعويضاً سيأتي دور الكلام عنه لاحقاً. وقد اضطر المجتمع المتحضر إلى التغاضي عن مخالفات عديدة كان يفترض فيه أن يلاحقها لو أنه كان متمسكاً فعلاً بسننه، وفياً لشرائعه. ولنحاذر، من جهة أخرى، من الوقوع في الخطأ المعاكس بتسليمنا بأن مثل هذا الموقف الذي تقفه حضارة من الحضارات لا ينتج عنه أي أذى أو ضرر ما دام لا يحقق مراميها جميعاً. فالحياة الجنسية

للكائن المتحضر تعاني، بالرغم من كل شيء، من غبن خطير وخلل فادح؛ وهي توحي إلينا أحياناً بأنها وظيفة آيلة إلى ضمور، مثلها في ذلك مثل أسناننا وشعرنا بوصفها أعضاء. وانه ليحق لنا، ولو بوجه الاحتمال، أن نفترض أن أهميتها قد تناقصت بصورة ملموسة بصفتها مصدراً للسعادة، وبالتالي بصفتها تحقيقاً لهدفنا الحياتي.

فرويد: *قلق في الحضارة*، ترجمة ج. طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1977، ص. 60 -62.

3.3. الجِسْمُ موْضُوعاً لِلاسْتِهْلاَك

جَانْ بُودْرِيَارْدْ

في المنظور الشامل للاستهلاك، أجمل موضوع، وأثمن موضوع، أي الموضوع المنجز أكثر من غيره والأكثر امتلاءاً بالدلالة: إنه الجسم. "فإعادة اكتشافه" بعد ألف سنة من الطهرية، تحت شعار تحرير الجسم والجنس، وحضوره الكلي (وبخاصة الجسد الأنثوي) في الإشهار، والموضة، والثقافة الجماهيرية، والطقوس الصحية والعلاجية والغذائية التي يحاط بها، وهوى التشبب، والأناقة، والرجولة، والأنوثة، وأشكال العناية المختلفة بالجسم، والحمية، وطقوس التضحية المرتبطة بكل ذلك، وأسطورة اللذة التي تغلفه، كل ذلك يشهد اليوم على أن الجسم موضوع خلاص object de salut. فقد حل الجسم محل الروح في هذه الوظائف الأخلاقية والايديولوجية.

هناك دعاية مستمرة تذكرنا بأنه ليس لنا إلا جسم واحد، وأنه يتعين المحافظة عليه وإنقاذه. خلال قرون بذل جهد كبير في إقناع الناس بأنه ليس لديهم جسم (رغم أنهم لم يقتنعوا تماماً) أما اليوم فتبذل جهود أخرى لإقناعهم بأهمية جسمهم. هنالك شيء غريب في ذلك. أليس الجسم هو نفسه؟ يبدو أن الأمر ليس كذلك؛ فمكانة الجسم *واقعة تنتمي إلى الثقافة*. والحال أنه في أية ثقافة من الثقافات نرى أن نمط العلاقة مع الجسم تعكس نمط تنظيم العلاقة مع الأشياء ومع العلاقات الاجتماعية ذاتها. ففي المجتمع الرأسمالي تسري المكانة العامة للملكية الخاصة على الجسم كذلك، وعلى الممارسات الاجتماعية المتعلقة به وعلى التصورات الذهنية التي نكونها عنه. أما في المجتمع التقليدي، لدى الفلاح مثلاً، فلا وجود لاستثمار نرجسي ولا وجود لإدراك حسيّ تضخيميّ للجسم، بل هناك فقط رؤية أداتية سحرية للجسم مستخلصة من العمل اليدوي والعلاقة المباشرة مع الطبيعة.

إن ما نودّ إبرازه هو أن البنيات الحالية للانتاج/ الاستهلاك تنتج لدى الذات ممارسة مزدوجة، مرتبطة بتمثل منفصل (لكنه متضامن) لجسمه الخاص؛ تمثل الجسم كرأسمال وتمثله كتميمة (موضوع استهلاك) وفي الحالتين فإن المهم أن يكون الجسم - بدل أن يتم إنكاره أو

إهماله ـ فإنه يتم استثماره بوعي وقصدية استثماراً مزوجاً: اقتصادياً ونفسياً.

Jean Baudrillard, **La socité de consomation,** Gallimard, Coll. Idées, p.199 -201.

4.3. اللّباسُ لُغَةُ الجسْم
رُولاَنْ بَارْط

لا يمكننا أن نتحدث عن الجسم الانساني دون أن نطرح مسألة اللباس، لأن الثياب ـ فيما يقول هيجل ـ هي اللحظة التي يصبح فيها المحسوس دالاً، أي أن هي الثياب ما يصبح به الجسم دالاً وبالتالي حاملاً لعلامات خاصة.

في المجتمعات القديمة كان اللباسُ وظيفةً إشهارٍ وإظهار الإشارة إلى حالات مختلفة وظروف مختلفة ومهن مختلفة، أي إلى اختلافات طبقية. ولم يكن الجسم الانساني يرى عارياً، فالعري لم يكن موجوداً إلاّ في بعض التمثيلات الدينية وبصورة فيها الكثير من التسامي.

في هذا المجتمع كانت المهنة متجسدة في اللباس، وكان اللباس ذاته متجسماً في الجسم. كان الجسم متجارجاً كلياً ولم يكن متعرياً بل متماهياً مع مكانة ما ضمن تراتبية اجتماعية معينة.

أما في المجتمع المعاصر فنحن نعرف أنه كان هناك في بداية القرن التاسع عشر بعد الثورة الفرنسية ومع انبثاق الديموقراطية، نوع من توحيد اللباس. فقد كانت الطبقات العليا التي ظلت موجودة حتى في ظل الديموقراطية، في حاجة للتميز عن الطبقات العاملة إلى ابتداع تفاصيل لباسية معينة قادرة على إنتاج هذه القيمة الخاصة بمجتمع القرن التاسع عشر التي هي التميز. وإذ ذاك بدأت الموضة في الانتشار الذي اتخذ الأبعاد التي نشاهدها اليوم.

واليوم ماذا يحدث؟ لنقل بأن هناك نزعة قطيعية متصاعدة في مجال اللباس، وأن هذه القطيعية تتوقف على نوع من التبعية التي تجعل البعض يتخذ نمطاً من اللباس، ومن ثمة الجسم، مثال ذلك لباس الشباب والشعر الطويل ونماذج الاقتداء المختلفة بمختلف النجوم.

وإذا كان هناك تعديل للجسم مفهوما يتعلق بالتمايز بين الجنسين. والآن هناك ميل إلى الغاء الفرق بين الجنسين في اللباس. فالجسم ـ اللباس يفقد تمايزه والجسم يتحرر من اللباس. ويعود العرى إلى الظهور في مرونة وفسحة اللباس المنفتح بسهولة. في فترة ماضية كان العنق مطوقاً ومغلقاً بربطة العنق التي كانت تؤدي وظيفة إخفاء العنق. لكن العنق يتحرر الآن و تنفتح القمصان. وبالرجوع إلى فكرة هيجل نرى أن للغياب المقصود والمراقب لمقاطع من اللباس يؤدي وظيفة جعل الجسم الجديد، الجسم الحديث يعبر عن نفسه ويُصبح دَالاً.

Roland Barthres: Encore le corps *in* **Critique** 1978.

5.3. تقْنيَاتُ الجسَدِ: النَّومُ

مَارْسِيل موسْ

تقنيات النوم ـ إن القول بأن النوم شيء طبيعي مسألة غير دقيقة تماماً. (...)

إن من السهل أن نميز بين المجتمعات التي ليس لديها ما تنام عليه، باستثناء الأشياء الصلبة، والمجتمعات التي تستعين ببعض الأدوات. بعض الحضارات تتميز عن غيرها باستعمال خشبة تحت العنق خلال النوم. والمتكأ في *الغالب* عبارة عن طوطم منحوت أحياناً من أشكال أناس جالسين القرفصاء، أو من حيوانات طوطمية. وهناك أناس يستعملون الحصائر وأناس بدون حصائر (آسيا ـ قسم من أمريكا). هناك أناس يستعملون الوسادة وأناس بدون وسادة. وهناك جماعات بشرية يتزاحمون في دوائر وينامون حول النار أو بدونها. وهناك طرائق بدائية في التدفئة أو في تسخين الأرجل. فالفويجيون (Les Fugiens) (سكان أرض النار) الذين يعيشون في أماكن باردة جداً لا يعرفون إلا تسخين الأرجل خلال النوم، وليس لهم إلا غطاء واحد من الجلد. وهناك أخيراً النوم وقوفاً. فالماساي (وهم سكان كينيا وتانزانيا) يمكن أن يناموا وقوفاً. وقد نمت واقفاً في الجبال. وكثيراً مانمت فوق الحصان، بل أحياناً نمت وأنا أمشي؛ وقد كان الحصان أذكى مني. يقدم لنا مؤرخو الغزوات القدامى صورة عن الهونس والمونغول وهم نائمون على الحصان. ونوم راكب الحصان لا يؤدي إلى توقف الحصان عن السير.

وهناك استعمال الغطاء. هناك أناس ينامون متغطين وغير متغطين وهنا السرير المعلق وطريقة النوم المعلقة.

وهناك إذن كمية كبيرة من الممارسات التي هي في نفس الوقت تقنيات للجسم، والتي هي ذات صدى كبير، ومفعولات بيولوجية.

Marcel Mauss, **Sociologie et anthropologie,** PUF, 1968, p. 378 - 383.

6.3. سُوسْيُولوجيَةُ الأحلَامِ

رُوجيه باسْتيد

إلى أية درجة يفيد الحلم عالم الاجتماع؟ يبدو أن المجتمع يرخي بثقله على الفرد، أثناء نومه. حول هذه النقطة، يتفق فرويد و «هالفاكس» Halwaches. فالأول يكلمنا عن تقلص الرقابة بحيث يسهل تسرب رغباتنا التي تكبت أثناء اليقظة؛ في حين أن الثاني يكلمنا عن غياب الأطر الاجتماعية من الذاكرة، مما يؤدي إلى أن تصبح صورة المخيلة غير معروفة كذكريات. بكل حال، لا يعتقد هالفاكس بأن القطع شامل بين الأنا والمجتمع؛ «نحن لا نخلق

تماماً البشر والأشياء كما في وضعيات الحلم؛ فهم مأخوذون من تجربتنا أثناء اليقظة، أي أننا، في حالة العزلة، حيث يحتوينا النوم، نرى من جديد ما اجتاح أبصارنا وبدّل حواسنا حين كنا على اتصال مع أمثالنا. وأكثر من ذلك، فنحن لا نرى هذه الصور فقط، لكننا نعرفها... لأننا ننسب إليها معنى ونستطيع أن نعرضها في اليقظة، أي أن نؤوّلها مستعينين بمفاهيم مشتركة مع أشخاص جماعتنا. وهذا يعني بالتالي أن جزءاً على الأقل من عادات الحياة الاجتماعية يستمر في حياة الحلم». بنفس الطريقة، لا يجعل فرويد من تفكيرنا الحلمي تعبيراً عن ذاتنا الأكثر عمقاً، لكنه يعتقد أن الرموز التي يستخدمها هذا التفكير هي ذات مدلول جماعي، يبقى هو نفسه بالنسبة لجميع الناس، ونجده أيضاً في الأساطير كما في الكوابيس، لدرجة يمكن لنا فيها أن نضع قاموساً شاملاً بها.

روجيه باستيد، *السوسيولوجيا والتحليل النفسي*، دار الحداثة بيروت، 1988، ص. 237.

7.3. دَوْرُ الحَضَارَة في صِيَاغَةِ الشَّخصِيَة
كْلاَيْد كْلُو كْهُون

وإذا ما سلمنا بأن الشخصية هي، لحد كبير، نتاج التعلم، وأن كثيراً من التعلم مقرر ومسيطر عليه حضارياً، فيجب أن نشير إلى وجود نوعين من التعلم الحضاري، أحدهما فني والآخر تنظيمي. فتعلم جدول الضرب تعلم فني، في حين أن تعلم قواعد السلوك (مثل عدم البصق في كل مكان بدون تمييز في مجتمعنا) هو تعلم تنظيمي. ولا يستطيع الطفل في أية واحدة من الحالتين أن يتعلم من تلقاء نفسه، بل يجب أن يُعطى أجوبة عما يسأل عنه. وكلا هذين النوعين من التعلم مرغوب فيه وضروري للفرد، رغم أنه حتماً سيقاومها لحد معين. وأحد هذين النوعين يهدف لجعل الفرد منتجاً، ونافعاً اجتماعيا، لزيادة ثروة المجتمع وقوته. ويهدف النوع الثاني من الثقافة إلى التقليل من كون الفرد مزعجاً لمجموعته إلى القدر المستطاع، وإلى منعه من إرباك الآخرين، ومن خلقه عدم الانسجام داخل المجموعة، وما إلى ذلك من الأهداف. ومن الجدير بالملاحظة في هذا الصدد أن لغة الكلام العام تفرق بين المعنيين السالفين باستعمال الدلالتين المختلفتين التي تعطيهما كلمة «جيد» حين تستعمل في معرض المدح لأحد الأشخاص. فحين يوصف الشخص بأنه «جيد» إما أن يقصد أنه لين مطواع وسهل الانقياد من الناحية الخلقية والاجتماعية، أو يقصد أنه ماهر قدير بصورة غير اعتيادية.

وتخصص المدرسة في مجتمعنا بشكل تقليدي للتعلم الفني، والبيت والكنيسة للتعلم التنظيمي. وعلى كل حال فهناك تداخل كبير بين النوعين من التعلم. فالبيت يعلم بعض الأساليب الفنية كما أن المدرسة تعلم بعض الأخلاق وآداب السلوك.

هناك بعض التحديدات المعنية بالنسبة إلى الوقت الذي يبدأ فيه كل من التعلم الفني

والتعلم التنظيمي وبالنسبة إلى المدى الذي يجب أن يستمر فيه كل واحد منهما. ويقرر تلك التمديدات الكيان والنظام الطبيعي لكل شخص، في حين يقرر المدى النضج الطبيعي والكمية المتوافرة من التعلم السابق. فمثلا، لايستطيع الطفل أن يحصل على مهارة السير حتى يتم الربط الضروري بين أجزاء جهازه العصبي. والتعليم عن طريق إصدار التعليمات لا يتم بشكل صحيح حتى يصبح الطفل قادراً على الكلام. فلكل مرحلة أو عمر مهام خاصة به ومميزة له. وإن كلا من حدود المراحل العمرية والمهام التي تلقى على الأفراد في تلك المراحل تختلف كثيراً من حضارة لأخرى، ولكن التطور يحدث في كل مكان على خطوات ومراحل ودرجات. ولا يبلغ الطفل مستوى معيناً من التكيف إلا ليرقى لمستوى آخر وآخر. وهذا الأمر واضح الوضوح كله في المجتمعات غير المثقفة، أما المدى الذي يقوم به صفوف المدرسة بالنسبة إلى الطلبة وما تقوم به المحافل والنوادي بالنسبة إلى البالغين من فصل بين ذينك النوعين من التعلم في مجتمعنا فيجب ألا ينكر أثره. ومعنى هذا أن شخصية أي فرد بالغ، لحد ما، هي حصيلة تتابع لطبقات من العادات، رغم أن المبادئ المنظمة للشخصية ربما حققت في فترة مبكرة ثباتاً نسبيا يخلق الاستمرارية. ففي مرحلة الطفولة المبكرة فقط يبدو الطفل وكأنه يتصرف بطريقة اعتباطية. ثم سرعان ما يظهر أمارات تدل على أنه قد كون سياسة خاصة بشخصيته التي تمده غالباً بالميل إلى جهات معينة طيلة حياته، رغم أن ذلك يحدث بأشكال مستترة خفية.

وبتعبير آخر، فشخصية الفرد البالغ كالبناء المتكامل، الذي يقوم على مبادئ تكاملية ولكنه بالوقت عينه يحتوي على مستويات ومساحات مختلفة، هي أساسية للبناء ككل. فلو درسنا شخصية من الشخصيات من زاوية المستويات لرأينا أن استجابات مميزة لمرحلة من مراحل الشخصية تحل محل استجابات أقل منها تعقيداً هي بدروها مميزة لمرحلة سابقة، فتستر ردود الفعل اليسيرة التي كانت تعتبر مثالية في تلك المرحلة السابقة. وتستجيب الشخصية نفسها لحالات مختلفة باستجابات مختلفة اختلافاً كبيراً. فكل شخصية قادرة على أكثر من هيئة واحدة من التعبير. ويعتمد تعبير الشخصية بهيئة معينة على المجال النفسي والأداء الحضاري. فإذا ما تناول الإنسان شيئاً، فيسيطر وضع الأشياء المحسوسة المحيطة باليد على حركتها المحسوسة. ومثل هذا، ينظم إحساس الفرد بنفسه وبالآخرين بصورة جزئية الأوجه التي تظهر بها الشخصية في حدود الإطار الحضاري.

لعل من المناسب وصفياً أن نتحدث عن مناطق نووية Nuclear وأخرى خارجية Peripheral من الشخصية. ورغم أن التبدلات في المنطقة النووية من الشخصية، تكون في بعض الأحيان تافهة بذاتها، فإنها دائماً تبدل سياسة الشخصية، وهي بالضرورة ذات أنواع واضحة المعالم والخصائص. أما التبدلات في المنطقة الخارجية فإنها كمية وقد تحدث دون تبديل في الخصائص الشخصية الأخرى. فالأدوار الرئيسية للشخصية (الشفوي والشرجي والتناسلي) تتطلب تبدلات نووية، ولكن تلك التبدلات النووية يجب أن تكون مصحوبة بالتكيفات الأكثر سطحية

الخاصة بالمركز الاجتماعي وبالدور الاجتماعي التي تتطلبها كل حضارة من الأفراد حين يبلغون عمراً معيناً أو يكونون من جنس معين أو يؤدون عملاً معيناً. وتحدث التبدلات في المنطقة الخارجية من الشخصية، في أغلب الحالات، عندما تتوفر حرية نسبية ليتحقق التكيف. كما أن هناك دائماً موضوع العلاقات المتبادلة بين معنى التبدل الخارجي بالنسبة إلى التبدل النووي الأقل قابلية على التبدل. فالحضارات إذن تملك بالضبط صفة البناء الهندسية عينها التي ألفيناها في الشخصية.

كلايد كلوكهون *الانسان في المرآة*، الترجمة العربية بغداد 1964 ص. 382-385.

8.3. التّنَفُّسُ ذَاتُـه واقِعَـةٌ ثقَـافيَـةٌ

سَبيِر

يمكننا، ويتعين علينا أن نبحث عن العنصر الاجتماعي في أصغر الحركات الانسانية. لنأخذ حالة التنفس مثلا. هناك طرائق مهذبة في التنفس؛ وهناك طرائق أخرى ليست كذلك. نستطيع أن نتخيل أن الفرد هو المتحكم في وتيرة تنفسه؛ لكن لنبحث فيها آثر المعرفة العملية بفن الحياة، أو آثار التراث وبذلك نعثر على نموذج اجتماعي. فهناك التنفس المحسوب بالثواني لدى الهندي الذي يمارس اليُوغا؛ والتنفس المكتوم لذلك الذي يشارك في جنازة صديقه المتوفى؛ والتنفس المراقب الذي يلقنه مغني الأوبرا لتلامذته؛ وتلك كلها نماذج من السلوك الخاضع لتوجيه المجتمع، ولكل من هذه النماذج مكانها في تاريخ الثقافة الإنسانية؛ (...) ليس هناك أي فرق بين عملية تنفس - *شريطة أن ننظر إليها كسلوك اجتماعي* - وأي نظام سياسي أو ديني. ويبقى أنه يكون من الأحسن، في بعض الحالات تحليل السلوك من منظور اجتماعي وفي حالات أخرى من خلال الفرد. إلا أنه في هذه الحالة يكون منظور الملاحظ هو مدار المسألة وليس الظاهرة ذاتها»

عن كتاب

Saphir, **Authropologie**, Point, 1967, p. 36 - 37. Bartholy et Despin, La culture Magnard, 1976.

9.3. دَوْرُ الثّقَافَـةِ في صِياغَةِ شَخْصِيَـةِ الفَـرْدِ وَطبْعِـهِ

م ميـد

يكون من المسموح به لنا الآن أن نؤكد بأن سمات الطبع التي نصفها بأنها ذكورية أو أنثوية هي في جزء كبير منها، إن لم يكن في كليتها، محددة من طرف نوع الجنس بصورة

شكلية مثلما هو الأمر بالنسبة للثياب، والعادات السلوكية، أو طريقة الحلاقة التي يُعينها عصر من العصور لهذا الجنس أو ذاك. عندما نقابل بين السلوك النموذجي لرجل أو امرأة من الأرابيش مع السلوك النموذجي لرجل وامرأة من قبائل موند وغومور فإن كلا منهما يظهر كنتيجة للتأطير الاجتماعي. كيف نفسر بغير ذلك أن أطفال قبائل الأرابيش يغدون بشكل متماثل تقريباً بالغين مسالمين، وسلبيين وواثقين من أنفسهم، في حين أن شباب قبائل الموندوغورمور يتحولون إلى كائنات عنيفة وعدوانية وقلقة؟ إن المجتمع وحده، الذي ينزل بكل ثقله على الطفل، يمكن أن يكون هو الصانع لمثل هذه المفارقات. وليس هناك أي تفسير آخر - سواء أشرنا إلى العرق أو التغذية أو الاصطفاء الطبيعي. ونحن مضطرون لاستخلاص أن الطبيعة البشرية مرنة ومطواعة بصورة واضحة. وأنها تخضع بوفاء لما يفرضه عليها الجسم الاجتماعي. وإذا كان هناك شخصان ينتمي كل منهما لحضارة مختلفة، وهما مختلفان، فذلك لأنهما منشرطان كل منهما، بشكل يختلف عن الآخر، خلال السنوات الأولى من حياتهما ؛ إذ أن المجتمع هو الذي يقرر حول طبيعة هذا الانشراط. وتشكُّلُ شخصيةِ كلّ جنسٍ من الجنسين لا نفلِتُ من الخضوع لهذه القاعدة ؛ فهذا التشكيل هو من اختصاص المجتمع الذي يسهر على أن يخضع كل جيل، مذكرا أو مؤنث، إلى النمط الذي فرضه هذا المجتمع.

عن M .Mead, Moeurs et sexualité en Océanie, Plon, 1963, p. 252-256.

Durans G Les grands textes de la sociologie moderne, Bordas 1969, p. 84.

10.3. المُتَخَيَّلُ والرَّمْــزِيُّ

لوِي ألتوسير

إن الاكتشاف الأساسي للاكَانْ هو الانتقال من الوجود البيولوجي إلى الوجود الإنساني، حيث أظهر أن هذا الانتقال يتم ضمن قانون النظام الذي سأدعوه قانون الثقافة، وأن هذا النظام يختلط في جوهره الصوري مع نظام اللغة. (...)

وهذا الانتقال يمر عبر لحظتين كبيرتين:

1 ـ لحظة العلاقة الثنائية، قبل المرحلة الاوديبية، حيث لا يكون للطفل علاقة إلا مع أنا آخر هو الأم التي تطبع حياته بحضورها وغيابها (القوى)، ويحيا هذه العلاقة بشكل مباشر وبنوع من التماهي النرجسي الأوّلي دون أن يستطيع أن يتخذ مسافة تجاه هذا الآخر وتجاه ذاته.

2 ـ اللحظة الأوديبية حيث تظهر بنية ثلاثية على أرضية البنية الثنائية عندما يختلط عنصر ثالث (هو الأب) خلسة بعملية الاشباع المتخيل، مفجرا البنية الثنائية، وواضعاً حداً لإعجاباتها، ومقحماً الطفل في ما يدعوه لاَ كَانْ بالنظام الرمزي، نظام اللغة القادرة على موضعة الأشياء، هذه اللغة التي تمكن الفرد من أن يقول أخيراً: أنا، أنت، هو أو هي، وهذا هو ما يُمَكِّنُ الكائن

الصغير من أن يموضع نفسه كطفل بشري ضمن عالم من الذوات الأخرى الراشدة.
لحظتان كيرتان إذن:
1. لحظة المتخيل (قبل الاوديبي)؛
2. لحظة الرمزي (أوديب بعد حله) [...]

ولحظة المتخيل مطبوعة ومبنينة في جدليتها بجدلية النظام الرمزي، أي النظام الإنساني، نظام المعيار الانساني (معايير الوتائر الزمنية للتغذية والتنظيف، والسلوك، والمواقف العملية؛ والتقبل والرفض، والنعم واللا الموجهة للطفل هي العملة الرائجة والنمط التجريبي لهذا النظام الذي يشكّل الطفل، نظام القانون والحقوق بمظهرية الإسنادي والإقصائي، الذي هو نظام دال يتخذ في شكله صورة نظام اللغة.

وهناك حيث لم تر قراءة معينة لفرويد إلا طفولة سعيدة وبدون قانون، وفردوساً من «الانحراف المتعدد الأشكال» أي نوعا من الحالة الطبيعية التي تسمها فقط لحظات من المسار البيولوجي للفرد، فإن لاَ كَانْ يُظْهِرُ فعالية النظام، والقانون الذي يترصد الطفل قبل ولادته ذاتها، ويستولي عليه منذ صرخته الأولى ليسند له موقعاً ودوراً، وبالتالي مصيراً إرغامياً.

Position, E.S, Paris 1976, p.p 24-27 مع بعض التصرف عن

11.3. الفِطري والمكْتَسَبُ مُتَرَابِطَانِ
أ. جاكَارْد

كل ما يتجلى في ذاتي، صنفي الدموي، لون بشْرَتي، دائرة رأسي، الحصبة التي أصبْتُ بها وأنا طفل، أو هذه السِّمة من سِمات ذكائي، كل ذلك ناتج عن آليات بيولوجية تتوقف في نفس الوقت على:

- المعلومات التي يحملها إليَّ الإرْثُ التناسلي الذي تَنْقُلُ إليَّ أمي نصفه و أبي نصفه الآخر؛ أي ما هو "فطري" لديّ.
- علاقاتي مع المحيط من حيث المواد المتوفرة والطاقة والقراءة والحالة العاطفية... أي ما هو مكتسب لديّ.

ومن المغري أن نتساءل عن التأثيرات التي يمارسها هاتان المجموعتان وأن نطرح السؤال: ماهي حصة كل منهما؟ يبدو من الواضح مثلا أن صنفي الدموي قد حددته عناصر فطرية، في حين أن الحصبة قد ولدتها عوامل مكتسبة. وقد يبدو أن هذا السؤال لا معنى له، وأن محاولة الإجابة عنه لا يمكن أن يقود إلا إلى عدد من القضايا اللامعقولة.

وفعلا، فما يطرح مشكلا في تعبير «فطري ومكتسب» ليس لا الفطري ولا المكتسب (إذ يمكن تحديدهما بسهولة)، بل هو حرف الواو الذي يرمز إلى نوع العلاقة بينهما. لكن هذا

الحرف، الذي هو بمثابة كمين، سيدفعنا إلى الحذر تجاه عملية الجمع هاته، التي هي عملية ضرورية في الحياة اليومية.

إن الخطأ المنطقي يتعلق هنا، مرة أخرى، بدراسة ظاهرة ناتجة عن العديد من العوامل المتداخلة، عن طريق عزل أحدهما بشكل تعسفي عن الآخر. إن فكرنا غير مدرب على التفكير من خلال ألفاظ التفاعل، ويحاول أن يستبدل الواقع بنماذج يفعل فيها كل سبب على حدة. وكل المسائل المتعلقة بالفطري والمكتسب هي مسائل من هذا النوع؛ فهي لا تستحق أية إجابة لأنها تنفي الواقع الذي تزعم أنها تحاول أن تدرسه.

A. Jaccard, Moi et les autres, Seuil 1983, p. 33 - 46.

12.3. الإنسَـانُ وقَابليَـة التَّعلُّم

رَالفْ لَنتُون

إن أبرز صفات «الانسان العاقل» من حيث إنه نوع من الرئيسات، هي قابليته للتعلم إلى مدى بعيد جداً. وليس لأي نوع لبون آخر استعداد للتعلم كاستعداده أو اعتماد واسع كاعتماده على التعلم في محاولاته للتمشي مع بيئته. وإذا ما استعملنا تعبير الشخصيات البشرية بأوسع ما في هذا التعبير من معان، فباستطاعتنا القول بأن الشخصيات البشرية يمكن أن تُصاغ إلى درجة فائقة عن طريق الثقافات التي يتعرض لها الأفراد إبّان فترة تكوينهم. والتعبير عن كل نزعة فطرية يكاد يمكن في كل حالة كبتُه أو تعديلُهُ بطريقة تجد فيها النزعة أسلوباً آخر للتعبير عنها بطريقة غير مباشرة تكون مقبولة اجتماعياً. ومثل هذا التدريب على كبت النزعات وتغيير وجهتها هو في الواقع جزء حيوي في تهيئة الأفراد للحياة بوصفهم أعضاء في أي مجتمع. وعلى كل حال فإن التدريب الذي يكبح جِمَاحَ نزعات كهذه أو يغير اتجاهاتها لا يستأصلها كلياً، فهي تبقى عوامل يجب أن يحسب حسَابُهَا إذ أنها تعقد جميع الأوضاع الاجتماعية وتؤثر في تطور جميع النماذج الاجتماعية. وفي الوقت الذي لا يمكن لها فيه أبداً أن تدل على خط سير بمفرده وكأنه الخط المحتمل الوحيد في تطور أنظمة اجتماعية، نراها تجعل خطوط سير معينة في التطور أكثر سهولة من خطوط سير أخرى، وتفرض أقصى الحدود الواسعة على الأشكال التي قد تتخذها المجتمعات لنفسها. وجميع الأنظمة الاجتماعية التي تتطور بواسطة الآلية العادية للسلوك المتغير وتكامله في النهاية ضمن مجموعة من النماذج المثالية، جميع هذه الأنظمة تأخذ هذه النزعات بعين الاعتبار، وليس لنظام نظري تطوّر بمفرده أية فرصة ليصبح قائماً عملياً إنْ عجز عن الاعتراف بوجود هذه النزعات الفطرية.

ويمكن توضيح أثر هذه الصفات الفطرية على تأسيس النماذج الاجتماعية بصورة أقرب إلى فهمنا إذا نحن استعملنا التشبيه التالي البسيط؛ إن الذي يسير في الحقول على غير هدىً

كثيراً ما يصادف في تجواله سياجاً من الأسلاك الشائكة. هناك عدة طرق ممكنة لاجتياز السياج إلى الناحية الأخرى إذ قد يسير المرء بمحاذاته إلى أن يصل بوابة أو يتدحرج من تحته معرضاً نفسه بذلك للتمرغ في التراب وللنيل من مقامه أو قد يبدو له أن يخطو من فوق الحاجز إذا كانت الأسلاك تسمح بذلك، ولكن مهما كانت الطريقة التي يختارها للاجتياز فمن الثابت أن وجود الحاجز يعدل بعض الشيء من سلوكه عند النقطة التي اعترض الحاجز تجواله فيها. ويمكن كذلك توجيه الصفات الفطرية للكائنات البشرية أو تجنب أثرها المباشر بطرق عديدة مختلفة، غير أن وجودها ذو تأثير على تكوين جميع الأنظمة الاجتماعية. حتى عندما يكون الفرد قد تدرب تدريباً ناجحاً على كبت بعض هذه الصفات الفطرية فإن كبتها لا يكون ساراً له، كما أن فرض ذلك من ناحية اجتماعية يتسبب في نشوء الثواب والعقاب في الثقافة بغية تعزيز أثر التدريب. لذا لا يمكن لمجتمع أن يكتفي بتعليم أعضائه تجنب السرقة وإنما عليه أيضاً أن يدعم هذا التعليم بعقوبات رادعة للسرقة حتى ولو اقتصرت العقوبة على السخرية. أما إذا رأى المجتمع أن يتخذ مزيداً من الإجراءات الجزائية المعينة، فعليه أن يمضي في تطوير وسائل لاكتشاف اللص والتثبت من ذنبه وتطبيق العقوبة عليه.

إن الصفات الفطرية في الكائنات البشرية وثيقة الارتباط بنا ونحن نعتبرها أمراً مسلماً به، بحيث غالباً ما يكون تمييزها صعباً علينا. فمثلاً من العسير علينا أن ندرك أن الانسان من الرئيسات التي تأكل النبات والحيوان، وأن هذه الحقيقة لها أثر هائل على تطور الثقافة. وتقبل الانسان لجميع أنواع الغذاء مكنه من استغلال بيئته في هذه الناحية استغلالاً يكاد يكون تاماً وأثار فيه اهتماماً فعّالاً بالنبات والحيوان معاً، مما أدّى مع الزمن إلى تطور الزراعة وتدجين الحيوانات، وهذان النشاطان مجتمعان ضروريان للحياة المستقرة في معظم أرجاء العالم. ولو وجدت كائنات تشبه بذكائها النوع البشري وكانت من النوع الذي يعيش على أكل النبات فقط لكان بإمكانها أن تطور الزراعة، ولكان من العسير عليها تدجين الحيوانات، أضف إلى ذلك أن عدم وجود أسمدة حيوانية من شأنه أن يستنزف التربة الزراعية ويضطر القرى إلى الانتقال في فترات وجيزة. ولنذكر عدداً آخر من تأثيرات خصائص الانسان الفيزيولوجية على تطور الثقافة. فكون الانسان يمشي منتصباً على ساقين جعله يستعمل الدرج، بينما الأنواع ذوات الأربع تجد المنحدرات أكثر مناسبة لها. وقلة الشعر على جسمه جعلته منفرداً بين أنواع الرئيسات في سرعة تأثره بالبرد والطقس الرديء، وقد نشأ عن ذلك حاجته إلى الملبس والمسكن. ولو زود «الانسان العاقل» بالفَرْو، لما كان من المحتمل أن تنشأ لديه نماذج سلوك تتعلق بالاحتشام أو حتى بالاستحمام، ولكان من المستبعد أيضاً أن يشيد البارثينون.

رالف لنتون، *دراسة الانسان*، بيروت، 1964. ص. 180-182.

13.3. وظَائفُ الثَّقافَة: السيْطَرَةُ علَى الطَّبيعَة والاحْتِجَاجُ ضدَّهَا

بُولْ تُورَان أسُون

يُعرّفُ فرويد الحضارة Kultur بأنها «مجموعُ الأفعال والمؤسسات، التي تبتعد حياتنا بواسطتها عن اسلافنا من الحيوانات، والتي تخدم غايتين: حماية الانسان من الطبيعة وتنظيم علاقات الناس فيما بينهم "قلق في الحضارة". فالعلاقة "العمودية" مع الطبيعة تثني إذن العلاقة القائمة بين الناس لتحدد الواقعة الحضارية في شموليتها. فالمحدد «الطبيعي» يذكر منذ البداية: حيث تصلح "الثقافة" أولاً كأداة لحمايتنا من الطبيعة.

هناك إذن انقطاع حقيقي عن "الواقعة "الطبيعية: فمتطلبات «الجمال» و «النظافة» و«النظام» تقتضي نوعاً من «السيطرة على القوى الطبيعية»، وهذا يتطلب بدوره تقييماً للطبيعة من خلال هذه النظرية التي تعترف بقوة «الدوافع». وفرويد يقدر بوضوح عمل الثقافة حيث نجد أنه يشير إلى ذلك العمل الذي يمثل الحداثة البروميتوسية والمتمثل في تجفيف مناطق بحرية في هولندا سنة 1932، ويستعمله ليبرز أن المقتضيات العلاجية تتطلب أن يحل "الأنا" حيثما كان "الهو". الا يتعين إذن أن يتعرض «الهو» ـ وهو هذه القطعة من «الطبيعة» الموجودة في الفرد ـ لعملية تجفيف مماثلة لتلك التي قامت بها الثقافة التكنولوجية إزاء «البحر» الذي هو نفسه رمز للهمجية اللامتناهية للطبيعة ؟

وفي إطار التعارض القوي بين الطبيعة والثقافة، يطور فرويد ما يمكن أن نسميه رؤية غائية للذة والسعادة (Eudemoniste): الانسان يود أن يتجنب الألم و "يحس بمشاعر لذة قوية". وبإيجاز فهو يتجه بحكم الطبيعة، نحو «السعادة». لكن نزعة الميل إلى السعادة واللذة هاته لا تضمن ولا تعين أية غائية: «يمكن أن نقول إن ميلَ الانسان إلى أن يكون "سعيداً" أمر ليس متضمناً في برنامج "عملية الخلق". وهكذا فإن فرويد ـ بالتعارض مع الانتروبولوجيين الطبيعيين، لا يصادر على وجود أي تناسق بين "العالم الأصغر" الانساني و "العالم الأكبر". فكل خطوة في التقدم يؤدى ثمنها غالباً بمشاعر القلق وعدم الارتياح: هناك إذن نوع من عدم الارتياح في اقتصاد الانسان كما هو في الثقافة. [...]

إن فرويد بتشخيصه المتشائم لمظاهر «القلق في الحضارة» يجد نفسه في مواجهة السؤال التقليدي: هل سنكون أكثر سعادة إذا ما تخلينا عن الحضارة وعدنا إلى العلاقات البدائية؟ والجواب المقدم جواب شكلي: «من المؤكد أن كل ما نحاول بواسطته أن نحمي أنفسنا ضد التهديد النابع من مصادر الألم ينتمي بالضبط لهذه الثقافة نفسها». فأولئك الذين يسعون إلى الرجوع إلى ما يدعونه الطبيعة، من حيث ما فيها من بدائية يقذفون بالأداة الوحيدة التي نمتلكها

لحمايتنا ضد الألم. إذا كانت الثقافة «مريضة» بسبب تسرب القلق إليها، فإن الطبيعة ليست أبداً هي الصحة؛ فهي لا تستحق إذن لا الثناء ولا الرفض.

وبصورة دالة فإن موقف فرويد حول «العلم» - الخالص أي علم الطبيعة - يوازي موقفه من علم «الثقافة»؛ فالعلم "ليس هو المثال"، بل هو كل ما يمتلك الإنسان لتسيير وتدبير علاقته "بالداخل" - أي بأوهامه - وبالخارج - أي بحاجاته؛ أي كتوسط، منفتح دوماً، بين اللذة والواقع.

ومنذ «قتل الأب»، ذلك الحدث المؤسس للثقافة، والانسانية تعيش تحت شعار «التخلي» وإضفاء الصبغة الاجتماعية على القلق (الطوطم والتابو). إذا كانت الثقافة تتجلى عبر نوع من الأذى الدائم - وهو ما يشهد عليه وجود العصاب - فإنها مع ذلك نعمة لا تقدر بثمن، من حيث هي قطيعة مع حالة الطبيعة البدائية. إن «إضفاء طابع إنساني على الطبيعة» أمر وواجب ضروري، وهو الشيء الذي تعطيه الثقافة شكلاً معيناً رغم أنه يبق «جاهلياً» إلى حد ما بصفة دائمة عبر مسار الثقافة نفسه.

Paul Taurent Assoun: Nature, Inconscient, et culture chez Freud, In: **Analyses et reflexions sur La nature**, E.Marketing 1990. p.92 - 93.

4. الثقافة ضد الطبيعة

1.4. الأخلاقُ ضِدّ الطّبيعَة

نيتشه

كل الاهواء تمر بفترتين. فترة تكون فيها مؤذية، حيث تُثقلُ كاهلَ ضحيتها بكل الوزن الثقيل لبَهيميّتها. وفترة أخرى، متأخرة، تتزاوج فيها بالفكر وتأخذ طابعاً روحياً. في الفترات الماضية، بسبب بهيمية الهوى، شنت الحرب على الهوى ذاته. الكل يقسم على إتلافه. وكل الكائنات البشعة الأخلاقية متفقة على ذلك: «يجب قتل الأهواء». والحكمة الشهيرة في «العهد الجديد» تقول مثلا ـ ويمكن تطبيقها على الجنس ـ : «إذا كانت عينك تتقادك إلى السقوط فاقتلعها من مكانها». ومن حسن الحظ أنه لم يتبع أي مسيحي هذه الحكمة. إن القضاء على الأهواء والرغبات فقط من أجل تجنب طابعها البهيمي وتجنب النتائج الرديئة لبهيميتها، فهذا هو ما يبدو لنا اليوم الشكل الأقصى للرداءة. فنحن لا نعجب بأطباء الإسنان الذين يقتلعون الإسنان لكي تكف عن إيلامنا... ولنعترف من جهة أخرى بكل إنصاف بأن فكرة «إضفاء طابع روحي على الهوى» لا يمكن تصورها على الأرضية التي ولدت فيها المسيحية. إذ أن الكنيسة الأولى كانت تصارع، كما نعرف، ضد "الأذكياء" لصالح "الفقراء فكرا وروحاً": كيف ننتظر منها حرباً ذكية ضد الهوى؟ إن الكنيسة تحارب الهوى بَبْترِهِ: فممارسته و «معالجته» هي الإخصاء. وهي لا تتساءل أبداً: كيف نضفي طابعاً روحياً على الرغبة وكيف نجملها ونقدسها؟» بل إنها ألحت دوماً على اقتلاع (الحساسية، والكرامة الذاتية، وهوى السيطرة، وهوى التملك والانتقام للنفس). والحال أن ضرب الهوى في جذوره ضرب للحياة من جذورها: إن ممارسات الكنيسة مضادة للحياة...

Neitzche, **Crepuscule des idoles**, Hatier 1983, p. 71.

2.4 . الثَّقَافَةُ مجمُوعَةُ تبْرِيرَاتٍ لِمُعَارضَة الرَّغْبة حسَبَ فْرُويد

عبْد اللّه العَرْوِي

لا يمكن أن نفهم الافكار والانظمة الاجتماعية والمذاهب بالنظر إلى القواعد العقلية التي أنشأتها وركبتها. لابد من الغوص عما يتحكم في العقل ويستخدمه. إن القوة التي تستخدم العقل لتنفيذ أغراضها بوسائل ملتوية هي الرغبة المكبوتة وراء الوعي. كل ظاهرة (فكرة، مؤسسة، مذهب) هي عبارة عن نزوات للرغبة. تتغير العبارة حسب الظروف والأهداف المرحلية. يجب إذن تأويل الاخلاق والأديان والأساطير والاعمال الفنية والأنظمة الاجتماعية والوقائع وكذلك سمات الأمراض، والنكات والأخطاء العفوية... باعتبارها رموزاً تشير إلى أهداف غريزية رأقمصة شفافة تتقمصها الرغبة. إذا أخذنا هذه الأشياء على ظاهرها أو فهمناها على أساس العقل الذي ركبها فإنها تقود إلى أوهام، إلى ما يظهر حقيقة في حين أنه يستر الحقيقة. وإذا ما أولناها حسب قانون الرغبة فإنها ترشدنا إلى الحقيقة الأساسية التي تجري على الانسان كما تجري على باقي الكائنات الحية.

إن الأفكار أوهام تخدعنا بها الرغبة الانسانية لتصل إلى هدفها. وتعرية الأوهام من صبغة الحق التي يلصقها بها العقل المخدوع هي واجب العلم في رأي فرويد (...) كما أن نتاجات العقل عنده هي تبريرات خلقها الانسان المتمدن لمعارضة دفع الرغبة الجارف وذلك استناداً إلى طبيعة الانسان الحيوانية.

عبد الله العروي، *مفهوم الادلوجة*، الدارالبيضاء، 1980، ص. 42-43.

3.4. تحْويلُ الجِنْسِ إلى عمَلٍ هُوَ أسَاسُ الحَضَارَة

ماركُوز

إن السعادة، وكذا الحرية ليستا من مهام الحضارة، فهما لا يتلاءمان معها. والتقدم الحضاري يرتكز على القمع والحد من الرغبات الحسية وكبتها؛ والتقدم الحضاري لا يمكن تصوره بدون التحويل القمعي للدوافع، وذلك لسبب بدهي وثابت حسب فرويد هو أن العضوية الانسانية يسودها بصورة ابتدائية مبدأ اللذة، وهي لا ترغب في شيء غير تجنب الألم وتحصيل اللذة، والحضارة لا تسمح لنفسها بمبدأ اللذة. ونظراً لأن الناس ضعاف جداً، ولأن الوسط الانساني قاس جدا وشرس فإن التخلي عن الدوافع وقمعها يصبحان منذ البداية هما الشرطين

الأساسيين لكل العمل الشاق الذي تتطلبه الاحباطات والتخليات، وهو العمل الذي يجعل التقدم الحضاري ممكنا بصورة عامة على هيئة طاقة دافعة معدلة تعديلاً قمعياً (...)

لماذا يكون تجاوز مبدإ اللذة من طرف مبدإ الواقع ضروريا للتطور الحضاري؟. وما هو مبدأ الواقع في حقيقته كمبدإ للتقدم ؟ إن العضوية ـ حسب النظرية الأخيرة لفرويد في الدوافع، بدافعيها الأساسيين: «دوافعُ الحياة ودوافعُ الموت غير قابلة للتكيف الاجتماعي ما لم توضع حدود لهذه الدوافع، وما لم تقع تقْنِيَّتُهَا canalisation ومن حيث هي كذلك فهي غير صالحة لاقامة مجتمع إنساني يستطيع القيام بإشباع مؤكد نسبياً للحاجات. إن دافع الحياة الذي لم يقع التخلي عنه لا يأمل في شيء إلا في تحصيل مكثف ودائم اللذة. ودافع الموت، غير المعاق، هو مجرد النكوص إلى الحالة السابقة على الميلاد، وبذلك فهو يمثل إعداماً لكل حياة. ولكي تتوصل الحضارة والثقافة إلى أن يتحققا فإنه يتعين أن يستبدل مبدأ اللذة بمبدإ آخر يجعل المجتمع ممكنا ويحافظ عليه، وهذا هو مبدأ الواقع. وهذا المبدأ ليس حسب فرويد شيئا آخر غير التخلي عن إشباع الدوافع بهدف توفير الطاقة وتسخيرها في الانتاج الاجتماعي. إن مبدأ الواقع يتطور على شكل تحوير لكل الدوافع، ولكل الحرمانات، ولكل التحايلات ولكل الاملاءات التي يفرضها المجتمع على الأفراد بغية تحويلهم من حملة لمَبْدَإ اللذة إلى أدوات للعمل قابلة للاستخدام اجتماعياً. وبهذا المعنى فإن مبدأ الواقع مطابق لمبدإ التقدم ذلك لأنه بفضل مبدإ الواقع القمعي وحده، يتم تحرير طاقة الدوافع من أجل العمل الشاق، أي من أجل العمل الذي يعلم تحجيم الرغبات والذي يحط من رغبات الدوافع، والذي بفضل ذلك وحده يستطيع أن يصبح وأن يبقى عملا منتجاً.

ما هي النتائج النفسية لسيطرة مبدإ الواقع ؟. إنها التحويل القمعي لدافع الحياة، هذا التحويل الذي يبدأ مع التحريم الجنسي للأقارب، والذي يقود إلى تخطي عقدة أوديب منذ الطفولة المبكرة، ومن ثمة إلى تخطي سيطرة الأب المتمثل داخلياً؛ وفي هذه اللحظة يحدث التحوير الحاسم لايرُوسْ تحت سيادة مبدإ اللذة، وتحويله إلى مجرد دافع جنسي. وإيرُوسْ في أصله أكثر من مجرد دافع جنسي، بمعنى أنه ليس دافعاً جزئياً، بل هو قوة تحكم مجموع العضوية، قوة لا يقع تسخيرها لصالح الإنجاب وموضعتها جنسياً إلا فيما بعد، وذلك يقتضي تجريد العضوية من قوتها الجنسية، وهو التجريد القادر وحده على أن يجعل من العضوية، من حيث هي حامل لمبدإ اللذة، أداة ممكنة للعمل.

ماركوز، فكرة التقدم في ضوء التحليل النفسي. ضمن كتاب: التحليل النفسي: أسسه الفلسفية ومكتشفاته الكبرى، الرباط 1985، ص. 118-119.

4.4. الثَّقافَةُ ضدَّ الطَّبيعَةِ

فرويد

بديهي أن الحضارة من جهتها لا تنزع إلى توسيع الدائرة الثقافية فحسب، بل تسعى أيضاً، وبالقدر نفسه، إلى تضييق الحياة الجنسية. فمنذ طورها الأول، طور الطوطمية، تنطوي سننها على تحظير اختيار الموضوع من بين المحارم، وهو تحظير يعادل في أرجح الظن أعنف بتر وأدمى تشويه فرض على مر الزمن على حياة الحب لدى الكائن الانساني. وبقوة المحرمات والشرائع والأعراف، تفرض قيود جديدة على الرجال والنساء على حد سواء. لكن الحضارات لا تقطع جميعها هذا الشوط الطويل على هذا الطريق؛ فبنية المجتمع الاقتصادية تمارس بدورها تأثيرها على المقدار الذي يمكن أن يبقى قائماً من الحرية الجنسية. ونحن نعلم جيداً أن الحضارة تنصاع بصدد هذه النقطة للضرورات الاقتصادية، لأنها مكرهة على أن تقتطع من الحياة الجنسية مقداراً غير قليل من الطاقة النفسية كي تستخدمه لأغراضها. وهي تتبنى هنا سلوكاً مماثلاً لسلوك قبيلة أو طبقة من السكان تستغل وتنهب قبيلة أو طبقة أخرى منهم بعد أن تكون قد أخضعتها لسيطرتها. فالخوف من تمرد المضطهدين يحض على تدابير وقائية أشد صرامة. وقد بلغت حضارتنا الأوروبية الغربية، كما تبين لنا، نقطة أوج في هذا المسار. ولكن لئن بدأت بتحظير صارم لأي تظاهرة للجنسية الطفلية، فإن هذا الفعل الأول له كامل تبريره من وجهة نظر علم النفس، لأن حجز رغبات الراشد الجنسية المضطرمة لاحظ له في النجاح ما لم يمهد له منذ الطفولة بعمل تحضيري. أما ما ليس له من مبرر البتة فهو مغالاة المجتمع المتحضر في هذا السبيل إلى حد نفي هذه الظاهرات الجلية السافرة التي ليس أسهل من إثبات وجودها. فاختيار الموضوع من قبل فرد بالغ جنسيا سيحصر بالجنس الآخر، وسيجري تحظير معظم التلبيات الخارجة عن النطاق التناسلي بوصفها انحرافات. وضروب الحظر المتنوعة هذه تعبر عن مطلب حياة جنسية متماثلة للجميع؛ وهذا المطلب، بتعاليه على التفاوتات التي يشتمل عليها التكوين الجنسي الفطري أو المكتسب للكائنات الانسانية، يحرم عدداً لا يستهان به منها من اللذة الأيروسية، ويغدو بالتالي مصدراً لظلم فادح. وقد يتمثل نجاح هذه التدابير الرادعة عندئذ في الواقعة التالية: فالاهتمام الجنسي يندفع برمته، على الأقل لدى الأفراد الأسوياء الذين لا يتعارض تكوينهم مع هذا النوع من رد الفعل، في «أقنية» تركت مفتوحة، وهذا من دون أن يتعرض ذلك الاهتمام لأي هدر أو نقصان. لكن الشيء الوحيد الذي يبقى حراً وفالتاً من ذلك الحظر، أي الحب الجنسي والتناسلي الغيري، يقع بدوره أسير تقييدات جديدة تفرضها الشرعية وأحادية الزواج. فالحضارة المعاصرة لا تتردد في المجاهرة باعترافها بالعلاقات الجنسية شرط أن يكون أساسها القران الذي لا فصام له، والذي يعقد مرة واحدة ونهائية، بين الرجل والمرأة، كما لا تتردد في إعلان عدم قبولها بالجنسية

بوصفها مصدراً مستقلاً بذاته للذة، وفي إعلان عدم استعدادها للتسليم بها إلا بصفتها عامل تكاثر ما أمكن لأي شيء آخر أن ينوب منابه حتى يومنا هذا.

طبيعي أن ذلك هو الشطط بعينه. وكل إنسان يعلم أن هذه الخطة قد ثبت عدم صلاحها للتطبيق، ولو لأجل قصير. والحق أن الضعفاء هم وحدهم الذين أمكن لهم أن يتكيفوا مع مثل تلك القيود الواسعة على حريتهم الجنسية. أما أصحاب القوة والعزيمة فلم يقبلوا بها إلا مقابل منحهم تعويضاً سيأتي دور الكلام عنه لاحقاً. وقد اضطر المجتمع المتحضر إلى التغاضي عن مخالفات عديدة كان يفترض فيه أن يلاحقها لو أنه كان متمسكاً فعلاً بسننه، وفياً لشرائعه. ولنحاذر، من جهة أخرى، من الوقوع في الخطأ المعاكس بتسليمنا بأن مثل هذا الموقف الذي تقفه حضارة من الحضارات لا ينتج عنه أي أذى أو ضرر ما دام لا يحقق مراميها جميعاً. فالحياة الجنسية للكائن المتحضر تعاني، بالرغم من كل شيء، من غبن خطير وخلل فادح؛ وهي توحي إلينا أحياناً بأنها وظيفة آيلة إلى ضمور، مثلها في ذلك مثل أسناننا وشعرنا بوصفها أعضاء. وأنه ليحق لنا، ولو بوجه الاحتمال، أن نفترض أن أهميتها قد تناقصت بصورة ملموسة بصفتها مصدراً للسعادة، وبالتالي بصفتها تحقيقاً لهدفنا الحياتي. [...]

إذا كانت الحضارة تفرض مثل هذه التضحيات الباهظة، لا على الجنسية فحسب بل أيضاً على العدوانية، فإننا نفهم في هذه الحال فهما أحسن لماذا يعسر على الانسان غاية العسر أن يجد في ظلها سعادته. وبهذا المعنى، كان الانسان البدائي محظوظ القسمة في الواقع لأنه ما كان يعرف أي تقييد لغرائزه. وبالمقابل، كان اطمئنانه إلى التمتع مطولا بمثل هذه السعادة واهياً للغاية. وقد قايض الانسان المتحضر قسطاً من السعادة الممكنة بقسط من الأمان. لكن لا ننس أن الزعيم في الأسرة البدائية كان هو وحده الذي يتمتع بتلك الحرية الغريزية؛ أما الباقون فكانوا يقاسون في أغلال الرق من اضطهاده. كان التضاد على أشده إذن في تلك الحقبة السحيقة القدم من التطور الانساني بين أقلية تستفيد من مزايا الحضارة وأكثرية محرومة من هذه المزايا. وتنبئنا المعلومات الأدق والأصح التي توفرت لنا عبر أعراف المتوحشين الحاليين بأنه ليس من داع البتة لنحسدهم على حرية حياتهم الغريزية: فقد كانوا خاضعين، بالفعل، لقيود من نوع آخر، لكن أشد صرامة ـ ربما ـ من تلك التي تغل المتحضر المعاصر.

إذا كنا ننحي بالملائمة بحق على حضارتنا الراهنة لأنها لا تحقق على نحو كاف نظاماً حياتياً قميناً بإسعادنا ـ مع أن ذلك هو مطلبنا منها ـ ولأنها تُبْقي على العديد من الآلام التي كان يمكن، ولو بوجه الاحتمال، تلافيها؛ وإذا كنا نبذل قصارى جهدنا من جهة أخرى، ومن خلال نقد صارم قاس، كي نكتشف مصادر نقصها وعدم كمالها، فإننا بكل تأكيد لا نمارس في ذلك إلا حقنا الثابت. ونحن إذ نفعل ذلك لا نضع أنفسنا في صف أعدائها. كذلك فإنه من حقنا أن نتأمل منها أن تقوم رويداً رويداً بتغييرات قمينة بتلبية حاجاتنا على نحو أفضل، الامر الذي سيقينا شر هذه الانتقادات. بيد أننا قد نتآلف مستقبلا مع فكرة أن بعض الصعاب القائمة حالياً ترتبط وثيق الارتباط بجوهر الحضارة، ولن تذللها أي محاولة للإصلاح. [...]

فرويد، *قلق في الحضارة*، ترجمة ج. طرابيشي، دار الطليعة، ص. 77 - 78, 61 - 63.



5. هل العدوانية طبيعية أم ثقافية ؟

1.5. الحرْبُ و إرَادةُ الانْتقَام

محمّد عبْد القَادَر الكرْدُودِي

إعْلَم وفّقني اللهُ وإياكَ أنَّ الحُروبَ لم تزلْ واقعة بين الأمم منذُ برآهَا الله وصورها. وأصلُهَا إرادةُ انتقام بعضِ البشـر من بعض. وسببُ هذا الانتقام في الغالب إما غيرة ومنافسة وإما عدوان وإما غضب لله وإما غضب للمُلك. والأول أكثر ما يجري بين القبائل المتجاورة والعشائر المتناظرة والثاني أكثر ما يكون من الأمم الوحشية الساكنين بالقفر كالعرب والترك وأشباههم، لأنهم جعلوا أرزاقهم في رماحهم ومعاشَهُم فيما بأيدي غيرهم ومن دافَعَهم عن متاعه أذنوه بالحرب. ولا غرض لهم فيها سوى ذلك من نيل مرتبة أو مُلك، والثالث هو المسمّى في الشريعة بالجهاد، والرابع هو حروب الدول مع الخارجين عليها والمانعين لطاعتها. فهذه أربعة أصناف من الحروب. الأولان منها حروب بَغْي وفتنة والآخران حروب جهاد وعدْل. وقد وضع الناسُ في تدبير الحروب كتباً وترتبوا فيها ترتيباً قد لا يسع سائر الأقاليم، إذ لكل أمة في الغالب نوع من التدبير وصنف من الحيلة وضربٌ من المكيدة وجنس من اللقاء والكرّ وتعبئةِ المواكب وحمْلِ بعضهم على بعض.

محمد بن عبد القادر الكردودي. *كشف الغمة في أن حرب النظام حق على هذه الأمة.*

2.5 . الدّوافعُ العَدوَانيَـةُ

فرُويـد

ليس الانسان بذلك الكائن الطيّب السمْح، ذي القلب الظمآن إلى الحب، الذي يزعم الزاعمُون أنه لا يُدافع عن نفسه إلا إذا هُوجم، وإنما هو على العكس من ذلك كائن تنطوي مكوناتُه الغريزيةُ على قدر لا يستهان به من العدوانية. وعليه، ليس القريب، بالنسبة إليه مجردَ مساعد مُمكن أو موضوعٍ جنسي ممكن، وإنما هو أيضاً موضوعُ إغراء وإغواء. وبالفعل فإن

الإنسان نزّاع إلى تلبية حاجته العدوانية على حساب قريبه، وإلى استغلال عمله بلا تعويض، وإلى استعماله جنسياً بدون مشيئته، وإلى وضع اليد على أملاكه وإذلاله، وإلى إنزال الآلام به واضطهاده وقتله. الانسان ذئبٌ للإنسان؛ من يجرؤ، إزاء كل مستخلصات الحياة والتاريخ، على أن يكذّب هذا المثل السائر؟ وكقاعدة عامة، إما أن تنتظر هذه العدوانية الغاشمة استفزازاً وإما أن تضع نفسَها في خدمة مأرب يمكن الوصول إلى هدفه بوسائل أنعم وأكثر تهذيباً. وبالمقابل تظهر العدوانيةُ في بعض الظروف الملائمة، وعلى سبيل المثال حين تشل عن التأثير طاقة القوى الأخلاقية التي كانت تعارض تجليات العدوانية وتكفها وتقمعها، تظهر إلى حيز الوجود بصورة عفوية وتميط عن الانسان لثامَ الوحش المفترس الذي لا يُقيم أي اعتبار لبَني جنسِه. ومن يستحضر منا في ذاكرته فظائعَ هجرات الشعوب الكبرى أو غزوات قبائل الهون؛ والفظائع التي اقترحها المغول المشاهير بقيادة جَنْكيزْ خَانْ أو تَيْمولنْك. أو تلك التي نجمت عن استيلاء الصليبيين الأتقياء على القدس، ومن دون أن ننسى، في نهاية المطاف، فظائعَ الحرب العالمية الأخيرة، فلا مناص له من أن يقبل بتصورنا وأن يعترف بصحة أسسه.

إن هذا النزوع إلى العدوان، الذي يمكِنُنا أن نزيح النقابَ عنه في أنفسنا والذي نفترض بحق وجوده لدى الآخرين، يشكل العامل الرئيسي للخلل في علاقتنا بقريبنا؛ وهو الذي يفرض على الحضارة أعباءَ كبيرة. وبفعل هذه العدوانية الأولية التي تؤلب بني الإنسان بعضهم على بعض، يجد المجتمعُ المتحضّر نفسه مهدداً باستمرار بالانهيار والدمار. ولا يكفي للمحافظة عليه الاهتمامُ بالعمل التضامني؛ فالأهواء الغريزية أقوى من الاهتمامات العقلية. وعلى الحضارة أن تجند كل ما في متناولها كي تحدّ من العدوانية البشرية وكيْ تقلّص تجلياتها عن طريق ردود أفعال نفسية ذات طابع خلقي. ومن هنا كان ذلك الاستنفار لطرائق ومناهج تحث بني الإنسان على تماهيات وعلاقات حب مكفوفة من حيث الهدف. ومن هنا أيضاً كان ذلك التقييد للحياة الجنسية. ومن هنا أخيراً كان ذلك المثل الأعلى المفروض على الإنسان بأن يُحب قريبَه كنفْسِه؛ ذلك المثل الأعلى الذي يجد تبريرَه الحقيقيَّ في أنّ مَا من شيء يناقض الطبيعة البشرية الأولية مثلما يناقضها هذا المثل الأعلى. وكل الجهود التي بذلتها الحضارةُ باسمه لم تُجد حتى الآن فتيلاً. وتحسب هذه الحضارةُ أن في مستطاعها أن تتلافَى الشططَ الفظ للقوة الغاشمة باحتفاظها لنفسها بالحق في الاحتكام إلى هذه القوة عينها لمواجهة المجرمين، لكن القانون لا يستطيع أن يطال التجليات الأكثر حذراً وإرهافاً وخفاء للعدوانية البشرية. ولا مفرّ من أن ينتهي الأمر بكل واحد منا ذات يوم إلى أن يرى الآمال التي علقها في صباه على أقرانه ما هي إلا أوهام، ومن حيث هي أوهام على وجه التحديد فإنه ينفض يديْه منها. وفي وسع كل واحد منا أن يشعر بمدى ما يكابد في حياته من شقاء وعذاب بسبب سوء نية قريبه. لكن من الظلم أن نلوم الحضارة ونأخذ عليها رغبَتَها في استبعاد الصراع والمزاحمة من النشاط الإنساني. فلا شك في أنهما لازمان، لكن

التنافس ليس بالضرورة عداء ؛ ومن باب الإساءة إلى التنافس أن نتخذه ذريعةً لتبرير العداء

فرويد ، قلق الحضارة .

3.5 . الحَالَةُ الطّبيعيَّةُ والحَالَةُ الاجْتِمَاعيّةُ

هُوبز اللُّوفياتَانْ

لمّا كان الوضع الإنساني هو وضع حرب يشنُها كلّ إنسان ضد كل إنسان آخر، أي أن كل إنسان في هذه الحالة لا يحكمه عقله الخاص، ولا يتورع عن استعمال أي شيء يُعينه على الحفاظ على حياته ضد أعدائه، فإن كل فرد في ذلك الوضع يكون له الحق في كل شيء ، حتى في جسد الفرد الآخر. ومادام هذا الحق الطبيعي لكل فرد في كل شيء موجداً فلا يمكن أن يتمتع أحد بالأمان مهما كان قوياً أو حكيماً ليعيش حياته التي منحته الطبيعةُ إياها. ولذلك فإن من أحكام العقل العامة على كل فرد أن يسعى للسلام ما دام يحدوه الأملُ في الحصول عليه، وإذا عجز عن الحصول عليه صار له الحق في السعي وراء مكاسب الحرب وفوائدها. والجزء الأول من هذه القاعدة يضم القانون الجوهري الأول من قوانين الطبيعة ألاّ وهو : «اسعَ للسّلام واتّبَعْهُ».

هوبز اللوفياتان . عن أشلي مونتاغو ، *البداية* ، عالم المعرفة ، الكويت 1982 ، ص . 299 .

4.5 . هَلْ مِنْ عُدوانيّة طبيعيّة ؟

ميشيلْ كُورْنَاتُونْ

هل العدوانيةُ غريزة فُطِر عليها الإنسانُ، أم هي ردُّ فعلٍ مُكتسَب؟ يمكن أيضاً طرح هذا السؤال على الشكل التالي : هل الإنسان عدواني بطبيعته؟ من الصعب جداً معرفةُ ذلك، فليس ثمة من شخصية تعيش في حالة الطبيعة الصرفة، أي بمنأى عن تأثير العوامل الثقافية. فإن علماء النفس، في تساؤلهم عمّا هو من الفطرة والمكتسب، اتفقوا على الانطلاق من ملاحظاتِ عُلماءِ الحياة، الذين كثرت تجاربُهم على الفَصائل الحيوانية.

من السهل التحققُ من أن الحيوانات تحب القتال، ومن أن الحياة اليومية للكثيرين منها تتّسمُ بالعدوان. والقتالية تختلف باختلاف النوع والجنس، وحتى الأفراد. نستطيع أن نلاحظ مثلاً أن الإناث عموماً دون الذكور قتالية. ولكن هل تجيز هذه الملاحظات افتراضَ وجود عدوانية حيوانية وبالتالي عدوانية طبيعية ؟ يبدو أن الجواب بالنفي.

في الواقع، فإن معظم الاختصاصيين في علم الحياة الحيوانية يرفضون إطلاق عبارة «عدوانية» على الحيوان. فالحيوان لم يكن يوماً عدوانياً تلقائياً، نعني بذلك أن العدوانية لدى

ترتبط دوماً إما بحاجاته وإمّا بالمحرضات الخارجية.

إن القتالة الحيوانية ترتبط بالحاجات، وإنها لترتبط أيضاً بالمحرّضات الخارجية. إن الحيوان، إذا ما أخضع للتعذيب، يردّ ردّاً عدوانياً. من ذلك أن القط الذي يشدّ من ذنبه، يحاول إنشاب مخالبه. وإن تنويع المحرّضات كفيلٌ بتغيير سلوك الحيوان القتالي. «من وسائل التدريب على القتال، المطبقة على الفئران وسيلة تسترعي الانتباه: فإن الحيوان الذي تحققت له، طوال أيام متتالية، انتصارات عن طريق الاسراع في سحب الخصم الذي أدخل في القفص، يندفع بحماس نحو أول خصم يبدي مقاومة. وكلما كثرت انتصاراته، نمت قتاليتُه. وإن الانتصارات السهلة تجعل منه حيواناً قادراً على القتال وتحوّلهُ إلى مقاتل عنيد. وتنشأ عادة معاكسة، إما بالهرب من المعركة، وإما بالخضوع للأقوى دون قتال، لدى الحيوانات التي أنزل بها تأديب ما. إن هذا المثال يظهر جيداً كل ما هو مكتسب في العدوانية الحيوانية: إن القتالية تصبح حصيلة تدريب.

وتجدر الملاحظة، من ناحية أخرى، إلى أن عدوانية سلوك الحيوان مرتبطة بالتنظيم الاجتماعي الذي نجده لدى بعض الحيوانات. إن الحياة الاجتماعية مصدر نزاعات ومعارك بين الأسراب أو الرهوط وحتى داخل صفوفها، من أجل المحافظة على المراتب. إلا أن علماء العادات يرون أن هذه المعارك هي في أغلب الحيان «معَاركُ رمزية». وهذا ما جعل ريمُون آرُون يقول في أحد مؤلفاته: «أنْ يأكلَ الأحياءُ بعضهم بعضاً، وأنْ تأكلَ الحيواناتُ النباتات، والأسماكُ الكبيرة الصغيرةَ، والذئابُ الخرافَ، أمر لقّنَنا إياه المعلمون والكتبُ في المدرسة. ولكنهم يغفلون التشديد على واقع آخر ليس دونه دلالة: وهو أن الحيوانات العليا لا تقتتل داخل الفصيلة الواحدة، ولا تنظم معاركها. وقد يحدث للذئاب أن تقتتل فيما بينها، ولكن رادعاً غريزياً يحول دون اقتتالها حتى الموت: فالحيوان المقهُور الذي يُسلِم عنقه لأنياب خصمه، لا يجهز عليه. أما إذا كان يراد إبراز وحشية الانسان، بمقارنته مع أحد الحيوانات الكاسرة، فلابد عندها، يقول ريمون آرون، من حسن اختيار هذا الحيوان الكاسر (ولنذكر المثل: الانسان للإنسان ذئب). وبصدد هذا الأمر، فإن ملاحظات كثيرة حول قتال الحيوانات قد حملت لورنتس على التأكيد بأنه كلما ازدادت قدرةُ الحيوانات على الفتك، وتوفرت لديها فرصُ إصابة الخصم بجراح، كلما نمت قدرتها على وضع حد للمعركة.

وفي نهاية الأمر، فإن ملاحظة الحيوانات لا تجيز إقامة الدليل على وجود أساس طبيعي للعدوانية، يتبدى من خلال غريزة مستقلة. وإن ارتكاساتها العدوانية إنما هي آلياتُ تكيّف ليس إلاّ. هل ينطبق الأمر نفسُه على الانسان؟ إن الملاحظ هو أن الانسان لا يكتفي بالتكيّف مع البيئة، بل يستطيع تغْييرها: «هو الكائن الوحيد بين جميع الكائنات الحية، الذي يستطيع أن يهدم، وأن يهدم حتى ذاته، ولكنه أيضاً يستطيع أن يشن هجوماً لم يستفز من أجله، كما يعنيه أصل الكلمة، بل قد تستهويه لذة التدمير، وبعبارة أخري، فإن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يمارس عدوانية حقيقية». ينبغي التأكيد على ذلك: فإن «الأنتروبولجيين»، أي العلماء

الذين يدرسون تصرفات الأجناس الحيوانية، يرون أن العدوانية سمة إنسانية صرفة. ولكن السؤال يظل مطروحاً: هذه العدوانية التي ينفرد بها الجنس البشري، هل لها أساس طبيعي، أم هي نتاج ثقافي؟ إن علم الحياة في حالته الراهنة، لا يعطي جواباً نهائياً عن أي من هذين السؤالين. ومع ذلك يبدو لنا من المهم، قبل أن نطّلع على أبحاث التحليل النفسي بهذا الصدد، أن نورد اكتشافاً حديثاً في أحد أقسام علم الحياة، وهو علم الوراثة.

إن الظروف المخففة ما كان ليُعبّر عنها إلى اليوم، أثناء المحاكمات، إلا بمصطلحات علم النفس الاجتماعي والطب. فهل سيعترف في المستقبل بلا مسؤولية مجرم مّا على الصعيد البيولوجي، أي على صعيد الصبغيات؟ وعلى هذا فإن البحّار ريشار سْبيك الذي قتل في شيكاكو سنة 1966، في أقل من ساعة واحدة، ثماني ممرضات، قد يسعفه الحظ فتلغى محاكمته، لأنه صاحب صبغية إضافية. فإن عدد الصبغيات ثابت. وقد بات معلوماً، منذ سنة 1956، أن مجموع الصفات الصبغية لدى الانسان (وهو تعريفه الصبغي) يحتوي 46 وحدة صبغية: منها 22 زوجاً متشابهون كلياً، في حين أن الزوج الثالث والعشرين، وهو زوج الصبغيات الجنسية، يختلف لدى الرجل و المرأة. فهو يتكوّن من صبغتين متشابهتين، وكلاهما (x)، ويتكون لدى الرجل من صبغتين مختلفتين، إحداهما (X) والأخرى (Y). وقد أثبتت ملاحظات كثيرة أن الأفراد الذين يتميزون بعدوانية خاصة، والذين اعتقلوا بسبب ارتكابهم شتى أنواع العنف، تظهر لديهم، في أغلب الأحيان، حالات من الشذوذ في صبغياتهم الجنسية. فإن زيادة (x) واحدة أو إثنتين قد تسبب تخلفاً عقلياً، ولكن زيادة (Y) واحد قد يكون لها تأثير على الغرائز الإجرامية. ولئن ثبت وجود نسبة كبيرة من صبغية (Xyy) (وهي غير طبيعية) في ما بين المجرمين، فقد لوحظ أن بعض من يمتلكون (Xyy) هم أناس طيبون. ويبقى من الضروري إقامة الدليل، في بعض الحالات، على أن وجود هذا الصبغي الإضافي يدفع حتماً إلى العنف والإجرام، فيتحرر بذلك المجرمُ من أي مسؤولية. وفي الوقت الراهن، فإن الاختصاصيين يتفقون على الاعتقاد بأن الشذوذ الصبغي يسهل الجريمة و لا يحتّمها.

إن وجود صبغي إضافي قد يفسر يوماً العدوانيةَ المفرطةَ التي تتبدّى في أعمال اجتماعية، ولكنه لا يفسر العدوانية الطبيعية التي تميز كلَّ إنسان. وفي الواقع فإن علم الحياة وعلم النفس الحيواني يؤكدان أن العدوانية لا تظهر إلا في الكائن البشري. ولكنها مع ذلك لا يقدمان الدليل على أنها سمة طبيعية. إلا أن العدوانية حتى ولو لم تكن محض طبيعية، تضرب جذوراً عميقة في طبيعة الانسان ذاتها، كما يبيّنه التحليل النفسي.

التحليلُ النفسيُّ للعُدْوانية

إزاء عجز علم الحياة عن تبيان ما هو طبيعي في العدوانية، هل يجب التأكيد بأنها ليست سوى ظاهرة ثقافية؟ أن تكون العدوانية مكتسبًا ثقافياً، فهذا واقع ثابت، إذ أنها لا تظهر إلاّ لدى الانسان، انطلاقاً من اللحظة التي تتخطى فيها الطبيعةُ ذاتها إلى ثقافة. ولكن التأكيد على

السمة الثقافية للعدوانية، لا يعني أننا ننفي وجود منطلق لها في الطبيعة. وفي الواقع لا يجوز السقوط في الملائكية الثقافية، التي إذ تتجاهل الحتميات المحيطة بالانسان من كل جانب، تجعل من العدوانية مجرد ظاهرة ثقافية مُلحَقة، ليست بضرورية ولا دائمة. فإن الطبيعة، من حيث كونها أحد أصول الانسان، حاضرة أبداً فيه، بما في ذلك عدوانيته، التي تدين، مع ذلك، بإمكان ظهورها للثقافة وحدها.

لكي نبيّن على نحو أفضل ما تدين به العدوانية للطبيعة والثقافة على السواء، سوف نقول إنها غريزة، ونعني بذلك أن الغريزة اندفاعة بدائية في جهاز الانسان، تخضع للتبادلات الاجتماعية. فإن الاندفاعات الحيوانية تصبح، بتأثير الواقع الخارجي، غرائزَ بشرية. وأن «تمركزها» الأصلي في الجهاز واتجاهها الأساسي لا يتغيران. إلاّ أن أهدافها ومظاهرها تخضع لبعض التبدلات.

من هنا كان كلُّ وهْمِ الذين يرون أن العدوانية ليست إلاّ اندفاعة شريرة «حيوانية» إلى حد ما، يجب العمل على مكافحتها حتى استئصالها. فإنه يبدو أن الكثيرين يتصوّرون العدوانية على نحو خاص بعض الشيء؛ ففي حين يكون الإنسان صالحاً بطبيعته، تكون العدوانية ثمرة الخطيئة، الخطيئة الفردية والجماعية، ولقد أسهم فرُويْد أكثر من سواه في وضع هذه النظرة الساذجة للأمور موضع تساؤل. فقد جاء في «قلق في الحضارة» «ليس الإنسان قطعاً ذاك الكائن الطيب، ذا القلب المتعطش إلى الحب، والذي يقال عنه إنه يدافع عن نفسه عندما يهاجم. بل هو، على العكس من ذلك، كائن يتحتم عليه أن يضع في حساب معطياته الغريزية، نصيباً كبيراً من العدوانية... فالإنسان، في الواقع، يُغريه أن يشبع حاجته إلى الاعتداء على قريبه، ويستغل عمله دونما تعويض، ويستعمله جنسياً من دون موافقته، ويستولي على سلِعِه ويذلّه، وينزل به الآلام، ويضطهده ويقتله.» «وهذا يعني أن العدوانية ليست أمراً عارضاً، بل من مقومات الكائن البشري الانتولوجية».

لم يعد يجوز جهل ما كشفه فرويد عن أصول العدوانية، أياً كان الرأي بشأن التحليل النفسي. فإن فرويد تصور العدوانية، لفترة طويلة، على أنها اندفاعة مرتبطةً باندفاعة الليبيدو دون سواها، وهي بالنسبة إليها أشبه ما تكون بتابعة. فإن *الليبيدو*، «غريزة الغرائز» تلك، هي الطاقة الحيوية التي تدفعنا لأن نحيا ونعمل ونتمتع: ذلك هو «مبدأ اللذة». ولكنه تحتم على الانسان أن يأخذ بعين الاعتبار بعضَ القيود، ويتخلى أحياناً عن الملاذ. فالطفل مثلا يريد استملاك أمه، فيما هي ترفض له ذلك، فتنشأ أولى الرغبات الإجرامية. بذلك تكون العدوانية جواباً على الحرمان التي يفرضها «مبدأ الواقع»، تلك القوة الكابتة التي تعلمنا «تعبيرَ رغباتنا بدلاً من نظام الكون».

وهي موجهة في الوقت نفسه ضد الذات (ماسُوشية) وضد الآخر (سَادية). ولكن كيف السبيل إلى التوفيق بين هذه السادية الماسوشية والحب، وبين الحنان والقلق؟ إن فرويد، إذ يعجز

عن أن يستنتج من الليبيدو اندفاعه الاساءة إلى موضوع الحب، يخلص إلى الاعتراف بوجود اندفاعة هدامة لا يمكن ردّها إلى الليبيدو، وأن كانت لا تنفصل عنها. يقول فرويد: « كيف يسعنا أن نستنتج الحب Eros الذي تقوم وظيفته على المحافظة على الحياة وتعهدها، ذلك الميل السادي للاساءة إلى الموضوع؟ ألا يجوز لنا التسليم بأن هذه السادية ليست، حصراً، إلا غريزة موت فصلتها الليبيدو النرجسية عن الأنا، وما عادت تجد ميداناً لنشاطها إلا حيث تتوضع؟ عندها ترتضع السادية نفسها في خدمة الوظيفة الجنسية. ففي مرحلة تنظيم الليبيدو الفَمَويّ يلتقي الاستملاك العشقي مع تحطيم الموضوع. فيما بعد يصبح الميل السادي مستقلاً.، وأخيراً في المرحلة الجنسية بحصر المعنى، إذ يصبح الإنجاب غاية الحب الرئيسية، يدفع الميل السادي الفرد إلى الاستيلاء على الموضوع الجنسي والسيطرة عليه، بقدر ما يتفق ذلك مع الممارسة الكاملة للعمل الجنسي». نرى أن فرويد مضطر لأن يفترض وجود فئتين رئيسيتين بين الغرائز: غرائز الحياة Eros وغرائز الموت Thanatos. وسوف يكتب في مؤلفه: «التحليل النفسي ونظرية الليبيدو»: « يبدو لنا أن غرائز الجنس وغرائز الموت لدى الكائنات الحية قد تآلفت بانتظام تحت شكل أخْلاطٍ وقد تقوم الحياةُ على ظهور النزاعات والمداخلات القائمة بين هاتين الفئتين من الغرائز. وقد تمنح الحياةُ الفردَ انتصارَ الغرائز الهدامة بواسطة الموت، ولكنها قد تمنحه أيضاً انتصار الحب Eros بواسطة الانجاب.» هنا تكمن الازدواجية العدوانية، فهي تضمن الحياة وبقاء الجنس، في حين أنها تقود إلى الموت.

إن العدوانية هي، في الوقت نفسه، ظهور اندفاعة الموت واندفاعة الحياة. ليس في هذا ما يدهش، إن سلّمنا مع فرويد بأن منطلق الوجود الإنساني يسير بصرامة هذا القياس الصوري. في البدء كان الموت، والحال أن الحياة تسعي إلى استعادة بدئها، إذن فغاية الحياة هي الموت. فإن ميل الاندفاعات للعودة إلى حالتها الأصلية، الموت، يكرس أولوية غريزة الموت التي تبتدئ في الخارج بالعدوانية. وفي نتيجة الأمر، فإن ما تتصف به العدوانية من تمايز يرتكز في نظر فرويد على اندفاعة الموت.

إن تطور النظرية الفرويدية على جانب من الأهمية، لأنه يعني أن العدوانية لم تعد مجرد نتيجة لأشكال الحرمان الطفولي. فليس إشباعُها كفيلاً بإزالة العدوانية، وهي لا تُستأصل. هذا هو تماماً ما رأينا. ألا أننا، على اعترافنا بصحة تحليل فرويد، لسنا نسلّم بسبب ذلك معه، بأن مبدأ الموت هو الذي يحكم بصورة نهائية الوجود الانساني كله. ليس لأننا نخشى ما ينطوي عليه هذا المبدأ من تشاؤم، كما يخشاه الكثير من الأطباء النفسانيين، الذين يؤثرون تجاهل اندفاعة الموت هذه، التي أتقن فرويد ملاحظتها، بل لأننا نرى أن الحياة هي اليوم أبعد ما تكون عن اعتبارها مجرد تكرار للحياة واستمرار لها. فإن الأيروس Eros يجعل الحياة في التخطّي، وفي التجدد المستمر للذات وللعالم، في حركة لا تهدأ، تنطلق من بدايات إلى بدايات، عبر بدايات لا تنتهي. فنحن نعتقد مع إيفور كاروزو بأن الحياة هي مزيد من حياة أيضاً، وأنها تكتسب

باستمرار صفاتٍ جديدة، على النقيض من الموت الذي لا يعرف التطور. فهو يقول في ذلك: «لايسعنا أن نؤيد فرويد في نفيه لوجود مبدإ ينظّم الحياة، ويستطيع أن يتطور ويتخطّى ذاته نوعاً لا كماً أن (إيرُوس) لا يسعه إلا أن يتقدم. وإنه ليحق لنا ويتوجب علينا أن نفترض «طوبائية»، ينتصر بموجبها (إيرُوس) على خصمه الموت Thanatos ويدمجه معه في حالة جديدة يبلغها الكائن الواعي. ولا مفر لنا من التفكير في هذه «الطوبائية»، لا لشيء إلا لأن الكائن الحي الواعي قد بزغ من الكائن ما قبل الحي، وما قبل الواعي، ويتجاوزه مكتملاً وإياه في نوعية جديدة».

إن فرويد جعلنا ندرك أنه من العبث مقارنة العدوانية بطريقة مباشرة. إلا أننا نستطيع أن نبدّل من أهدافنا وأشكالها، بحيث تسخَّر للحياة أكثر منها للموت. فالعدوانية، كما رأينا، تستهدف دوماً أمرين. فهي تحشد طاقتنا، فتمد الحياة بأسباب البقاء، وعندما تكون قوة تدفعنا إلى العمل والحياة والكفاح، من أجل الحفاظ على التوازن بين الرغائب والواقع. إلا أن العدوانية تدفعنا إلى الرغبة في الموت، وإلى الاستسلام لهدوء الموت في المادة الجامدة. إن هاتين القوتين، المتعارضتين والمتواطئتين معاً، هما في أصل الازدواجية العاطفية التي تلازم النفسية البشرية. فإن إرادة الحياة عدوان، لأنها فتح لا يكتمل أبداً. إلاّ أن في أعماق كيَانِنا أيضاً غريزة موت تدفعنا إلى إنزال الموت بأنفسنا، أي إلى توجيه العدوان ضد أنفسنا، وكأني بنا نعاقب أنفسنا، بسبب أننا نريد مواصلة الصراع من أجل البقاء، أو تجنب أنفسنا الآلام النابعة من رغائبنا اللامعقولة.

إن الحياة الجنسية تكشف، على نحو خاص، تلك الإزدواجيةَ التي تجعل العدوانيةَ جنسية، والإثارة الجنسيةَ عدوانية. لذا كان بحكم الوهم التفكيرُ في تطهير الحب من كل عنصر عدواني. وقد أجاد فرَنسُوَا دُويكرتُس إذ كتب يقول: «في الحقيقة، إن ما يقتضيه العمل الجنسي الإنساني، من تهيئة نفسية في سبيل أعظم اكتمال له، هو استبدال العدوانية الحقيقية بعدوانية مجانية ومسالمة، أي تنفيذ لعبة انتصار الحب على العداوة، بحرية داخلية» إن هذه اللعبة، إذ تمهد للحب، تمس أكثر الأمور خاصية وحميمية في الحوار الجنسي. وعنها لا يسعنا إلا أن نردد مع باسكال «في الحب، الصمت خير الكلام». ولنوضح بهذا الصدد أن اللعبة الجنسية تأتي نتيجة تحوّل في العدوانية وفي الواقع، فإن نواحي المجتمع المتعددة تسبب حرمانات تستثير العدوانية الهدامة. فإن حياة الفرد الجنسية كانت في المنطلق «مشحونة بعدوانية جادة واستملاكية، تروّضهَا وتُخضعها لها. وكان الانحراف أبرزَ برهان على ذلك: فالنزاعات إلى الهجوم والقتال والتدمير المتبادل كانت تشارك كعناصر مسيطرة في التوتر الذي تحدثه المثيرات الجنسية. وفي نهاية التطور، تنقلب علاقة التبعية انقلاباً تاماً: فتصبح النزعات العدوانية ثانوية وتابعة، دون أن تتلاشى كلياً. وهي، بعد إذ روّضت وضبطت، صارت رهناً بتصرّف المحبين، فلا يأخذان بها إلا بقدر يحقق التوتر الأمثل لجسديهما، دون أن يتحوّل هذا التوتر إلى ألم على الاطلاق».

لن يكون من الممكن أبداً تقليص ازدواجية النفسية البشرية تقليصاً تاماً (علماً بأنها

ضرورية). ولكننا نستطيع أقله البحث عن وسائل كفيلة بالمساعدة للسيطرة على العدوانية، لكي تصلح للحياة، وليس لهدم الذات والآخرين. أوليست الثقافة، وفي مقدمتها التربية، خير جواب يواجه به المجتمعُ الموتَ؟

ميشيل كوناثون، جذور العنف. ضمن كتاب *المجتمع والعنف*، بيروت، 1985، ص. 60 - 68.

5.5. النَّزْعَةُ التَّدْميرِيَة

إيريكْ فُرُومْ

إن دراسة بعض الظواهر الاجتماعية والشعائرية القديمة قد تُوحي بأنّ النزعة التدميريّة لها جذورها النظريّة في طبيعة الإنسان. إلاّ أنّ التحليل المتعمّق لدلالات هذه الظواهر يثبت أنّ كلّ الممارسات التي تؤدي إلى التدمير ليست ناتجة بالضرورة عن «شغف بالتدمير». وخير مثلٍ على ذلك ما نسمّيه اليوم بـ «عطش الدماء»، أي الرغبة في إراقة دماءِ الخصم أو قتله. ذلك أنّ «الدم» كان يعتبر، في المراحل المتعاقبة للتاريخ البشري، مادة الحياة والحيوية وهو أحد العناصر الثلاثة التي تختصر الحياة نفسها إلى جانب الحليب والسائل المنوي، فالأول عنصر الأنوثة، والثاني عنصر الذكورة، أما «الدم»، فهو العنصر الذي يتجاوز الفرق بين الأنثى والذكر؛ إنه «عصارة الحياة». وفي شعائر الشعوب القديمة (العبرانيون، والآزتيك) كانت إراقة دماء الضحيّة وتقديمها للآلهة تعبّر عن رغبة هذه الشعوب في استرضاء آلهتها أو في التكفير عن الذنوب. وفي الاحتفالات الباخُوسيّة كان إتمام «السّر» الطقوسي لا يكتمل إلاّ بأكل لحم الحيوان النيء بالدماء التي لا تزال فيه. كذلك الأمر بالنسبة لشعائر هنود الـهَامَاتْسَاس في شمالي غربي كندا. وليس غريباً أن نرى في ديانةٍ، قد بلغت درجة عالية من التطوّر، كالكاثوليكية الرومانية مثلاً، بقايا شعائرية لهذه الممارسات القديمة والتي تقضي بشرب الخمر بعد أن يكرّس بوصفه «دم المسيح». فليس في هذه الممارسات ما يجعلنا نعتقد بأنها تعبّر عن نزعة تدميرية بمقدار ما تجسّد رغبة في تأكيد حياة الجماعة ووحدتهم. وإذا كان بعض الدارسين يذهب إلى التأكيد بأنّ إراقة الدماء تعبّر عن نزعةٍ تدميريّة فطريّة لدى الانسان المعاصر، فإنّ الملاحظات التي أوردناها في ما تقدّم إنّما تهدف إلى عدم تفسير كلّ سلوك تدميري بوصفه النتاجَ العملي لغريزة تدميرية في بنية الطبع البشري والنظر إليه على أنه في الغالب محصّلة دوافع ونزعات، ليست طبيعية بالضرورة، بل ذات علاقة وثيقة بالممارسات والشعائر الطقوسية الدينيّة.

الأشكال العفويّة للنّزعة التدميرية

إنّ وثائق تاريخ العالم المتحضّر توفر لنا الأمثلة الكثيرة على ظهور الممارسات التدميرية (العفوية منها وغير العفوية). وليس تاريخ الحروب الطويل سوي شاهدنا على ذلك، إذ، في استعراضنا لتاريخ البشر، تتكرّر المجازر وأعمال القتل والتدمير والتمثيل؛ من السجناء الذين

يتركون أحياء في الملاعب المقفلة عرضةً لأنياب الحيوانات المفترسة، في العصور الرومانية، إلى الحروب الكيميائية، إلى المجازر الجماعية في حروب الطوائف والإثنيات (وعلى الأخص حرب تقسيم الهند حيث بلغ عدد ضحايا الاقتتال بين المسلمين والهنود مئات الآلاف من القتلى)، إلى حروب التصفيات السياسية (كما حدث في أندونيسيا عام 1965، حيث تمّ تصفية ما بين 500 ألف إلى مليون أندونيسي بتهمة مناصرة الشيوعيين)، إلى غيرها من الشواهد على أن ما تسفر عنه هذه النزاعات، من مآسٍ وقتلٍ وتدمير، لا يمكن إلاّ أن تكون له أسبابه التي تتعدّى البنية النظريّة للطبع البشري. لأننا لا نستطيع أن نسلّم بالفرضية التي يطلقها د. فريدمان (1964) وآخرون والتي تجعل من الممارسة التدميرية (الفرديّة أو الجماعية) سمةً ملازمة للطبع البشري، وأنّ ثمة عوامل كثيرة ومعقّدة تساهم في تكوين هذه النزعة، منها ما هو موضوعي ومنها ما هو ذاتي. فهناك دائماً شروط موضوعية (حروب أو نزاعات دينية أو سياسية، الفقر والازدحام السكاني، الروتين وفقدان قيمة الفرد) تساهم في تغذية النزعات الداخلية والسيكولوجية (نرجسية الجماعة، على الصعيد القومي أو الديني، والنزعة الانتشائية التي تعبّر عن رغبة لا واعية في الخروج السحري من الشروط المحدّدة لأوضاع الذات وطبيعتها). إذن ليست الطبيعة البشرية نفسها هي التي تظهر فجأة في اللجوء إلى هذه الممارسات، بل هي مجرد طاقة تدميرية تدفعها بعضُ الظروف الخارجية، والأحداثُ المفاجئة، إلى الظهور.

إيريك فروم: العدوانية المؤذية والعدوانية غير المؤذية. مجلة الفكر العربي المعاصر. بيروت، مركز الانماء القومي، العدد 27 - 28، خريف 1983.

6.5. السّلوكُ العُدْواني وكَوَابِحُه

كُونْرادْ لُورَنْز

لقد تحدثتُ في دراسة حول السلوك المشابه وظيفياً للأخلاق عن الكوابح التي تحدّ من العدوان لدى مختلف الحيوانات الاجتماعية وتمنعها من جرح أو قتل إخوانها في النوع، وأوضحت أن هذه الكوابح في منتهى الأهمية ومن ثم شديدة التمايز خاصة لدى الحيوانات القادرة على قتل مخلوقات من حجمها. فالغراب يستطيع أن ينتزع بضربة منقار واحدة عينَ غراب آخر؛ ويستطيع الذئب أن يفتح بعضّة واحدة أوداج ذئب لو لم تكن هذه الكوابح الأكيدة والمختبرة تمنع ذلك. إن الحمام والأرنب بل وحتى الشامبنزي لا تستطيع قتل واحد من نوعها بضربة واحدة. لا، بل إن الحيوانات التي تملك أسلحة ضعيفة نسبياً بالمقارنة مع غيرها تملك قدرات أفضل على الهرب تسمح لها بالإفلات من القناصين «المحترفين» الأقدر على الصيد والقتل من أكثر أبناء جنسها تفوقاً. من النادر جداً إذن أن يتمكن حيوانٌ ما في الغاب من أن يؤذي جديّاً حيواناً آخر من النوع ذاته؛ ويستخلص من ذلك أنه ليس هناك أي ضغط يقوم به الاختيار لتطوير الكوابح ضد القتل.

وينتبه مربي الحيوانات ـ على حسابه وعلى حساب الحيوانات ـ إلى غياب هذه الكوابح إذا لم يأخذ على محمل الجد المعارك بين حيوانات «مسالمة» تماماً. ويحدث ضمن شروط الأسر المصطنعة التي لا يستطيع فيها المهزومُ الإفلات من المنتصر بهروب سريع أن يقوم هذا الأخير بقتله بشكل مؤلم ودؤوب. وقد وصفتُ في الفصل الذي يحمل عنوان «الأسلحة والأخلاق» من كتابي «كان يتحدث مع الثدييات، الخ» كيف أن الحمامة، وهي رمز السلام، لا تتوقف عند أي كابح لدى قيامها بتعذيب واحدة من أخواتها حتى الموت.

لقد أشار علماء الأنتربولوجيا الذين يدرسون الإنسان الأسترالي غالباً إلى أن هؤلاء الصياديـن*، بشائر الإنسان، قد خلّفوا لنا هذا الميراث الخطير الذي يطلقون عليه «عقلية اللّواحم». لكن هذه الملاحظة تخلط مفهومي اللاحم Carnivore وآكل لحوم البشر Cannibale اللذين يَستبعد كل منهما الآخر مع ذلك إلى حد بعيد. وعلينا بالأحري أن نرثي في النهاية لأن الإنسان لا يملك عقلية اللواحم. إذ أن مصدر المصيبة كلها على وجه التدقيق أن الانسان في أعماقه مخلوق مسالم لا يملك سلاحاً ليقتل به الفرائس الضخمة ومن ثم فإنه يفتقر إلى صمّامات الأمان التي تمنع اللواحم «المحترفة» من قتل رفاقها التي تنتمي إلى النوع نفسه. يحدث أن يقتل أسد أو ذئب أسداً أو ذئباً آخر في حالات نادرة وفي فورة غضب. ولكنّ ـ وقد شرحت ذلك في دراسة لي عن آليات السلوك المماثل وظيفياً للأخلاق ـ كافة اللواحم المسلحة تملك كوابح تؤثّر بأمان كاف كيما تمنع التدمير الذاتي للنوع.

كانت مثلاً هذه الآلياتُ الكابحة ضد القتل خلال التطور الانساني غير مجدية؛ إذ لم يكُنْ على كل حال يملك القدرة على القتل بسرعة؛ وكانت الضحية المحتملة تملك العديد من الفرص تحصل خلالها على عفو المعتدي بواسطة التذلل والاستعداد للخضوع. لم يكن هناك إذن في مرحلة ما قبل تاريخ الانسان أي ضغط مارسه الانتخاب وأنتج آلية كابحة تحول دون قتل الانسان لأخيه الانسان، حتى اليوم الذي أخلّ فيه ابتكارُ الأسلحة المصنّعة بالتوازن بين القتل وبين الكوابح الاجتماعية. كان وضعُ الإنسان في ذلك الوقت يشبه شبهاً كبيراً وضع يمامة زودتها الطبيعة الساخرة بمنقار غراب. وإننا لنرتعد أمام فكرة مخلوق نزف شأن كل المخلوقات الأولى لما قبل البشرية، ملوحين بضربية يد قاتلة. وكان يمكن للبشرية في الواقع أن تقضي على نفسها بنفسها بواسطة هذه الاختراعات الأولى لولا هذه الظاهرة الرائعة التي تتمثل في أن الاختراعات والمسؤولية هما نتاج هذه الملَكَة، وهي ملَكَة إنسانية بشكل نموذجي، المتجسدة في طرح الأسئلة.

كونراد لورنز، الانسان واقعا. مجلة *الفكر العربي المعاصر*، بيروت. 1983، العدد 27 - 28.

* أي نوع من الإنسان الاسترالي. australopithéque، وهو إنسان قديم استخدم النار والاحجار كأدوات.



فهـــــرس

3 . ترويض الثقافة للطبيعة

4. الثقافة ضد الطبيعة

5. هل العدوانية طبيعية أم ثقافية ؟



دار توبقال للنشر

بمستواها العربي

تختار لك كتبا أنت بحاجة إليها

سلسلة المعرفة الفلسفية

يصــدر

* أسس الفكر الفلسفي المعاصر

مجاوزة الميتافيزيقا

عبد السلام بنعبد العالي

صــدر

* حوار فلسفي

محمد وقيدي

* درس الإبيستيمولوجيا (ط. ثانية)

ع. السلام بنعبد العالي وسالم يفوت

* المتن الرشدي، مدخل لقراءة جديدة

جمال الدين العلوي

* التراث والهوية في الفكر الفلسفي في المغرب

ع. السلام بنعبد العالي

* دروس في تاريخ الفلسفة

د. نجيب بلدي / أعدها للنشر : الطاهر وعزيز وكمال عبد اللطيف

* ورقات عن فلسفات إسلامية

محمد عزيز الحبابي

* جينيالوجيا المعرفة

ميشيل فوكو / ترجمة : أحمد السطاتي وع. بنعبد العالي

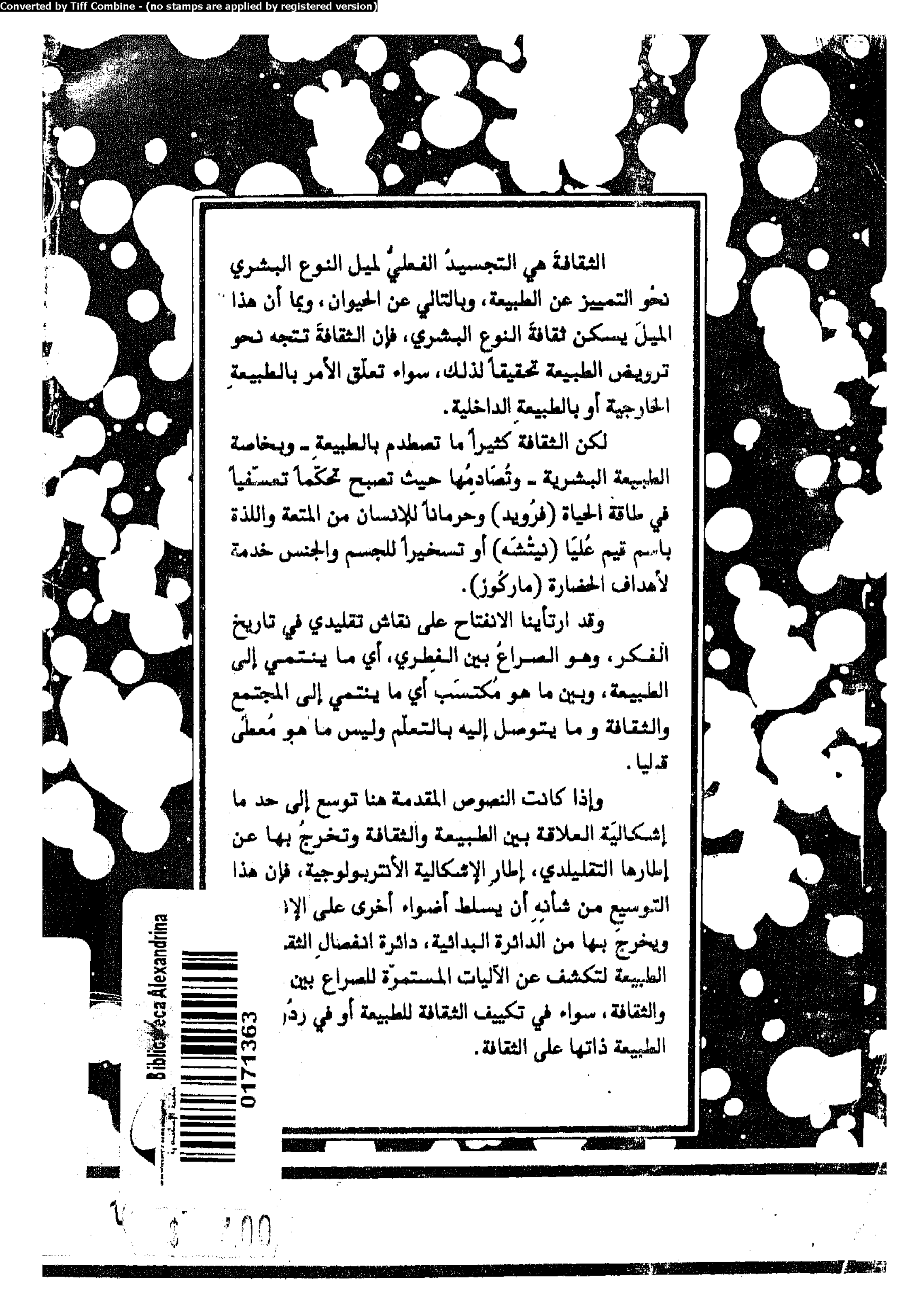
* الكتابة والاختلاف

جاك دريدا / ترجمة : كاظم جهاد

* كتاب الواحد والوحدة

أبو نصر الفارابي/ تحقيق محسن مهدي





الثقافةَ هي التجسيدُ الفعليُّ لميل النوع البشري نحْو التمييز عن الطبيعة، وبالتالي عن الحيوان، وبما أن هذا الميلَ يسكن ثقافةَ النوعِ البشري، فإن الثقافةَ تتجه نحو ترويض الطبيعة تحقيقاً لذلك، سواء تعلّق الأمر بالطبيعةِ الخارجية أو بالطبيعةِ الداخلية.

لكن الثقافة كثيراً ما تصطدم بالطبيعةِ ـ وبخاصة الطبيعة البشرية ـ وتُصادِمُها حيث تصبح تحكّماً تعسّفياً في طاقةِ الحياة (فرُويد) وحرماناً للإنسان من المتعة واللذة باسم قيم عُليَا (نيتشه) أو تسخيراً للجسم والجنس خدمة لأهداف الحضارة (ماركُوز).

وقد ارتأينا الانفتاح على نقاش تقليدي في تاريخ الفكر، وهو الصراعُ بين الفِطري، أي ما ينتمي إلى الطبيعة، وبين ما هو مُكتسَب أي ما ينتمي إلى المجتمع والثقافة و ما يتوصل إليه بالتعلّم وليس ما هو مُعطًى قبليا.

وإذا كانت النصوص المقدمة هنا توسع إلى حد ما إشكاليّة العلاقة بين الطبيعة والثقافة وتخرجُ بها عن إطارها التقليدي، إطار الإشكالية الأنتربولوجية، فإن هذا التوسيع من شأنهِ أن يسلط أضواء أخرى على الإ ويخرجَ بها من الدائرة البدائية، دائرة انفصالِ الثق الطبيعة لتكشف عن الآليات المستمرّة للصراع بين والثقافة، سواء في تكييف الثقافة للطبيعة أو في ردّ الطبيعة ذاتها على الثقافة.